



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

- + *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.
- + *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.
- + *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.
- + *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

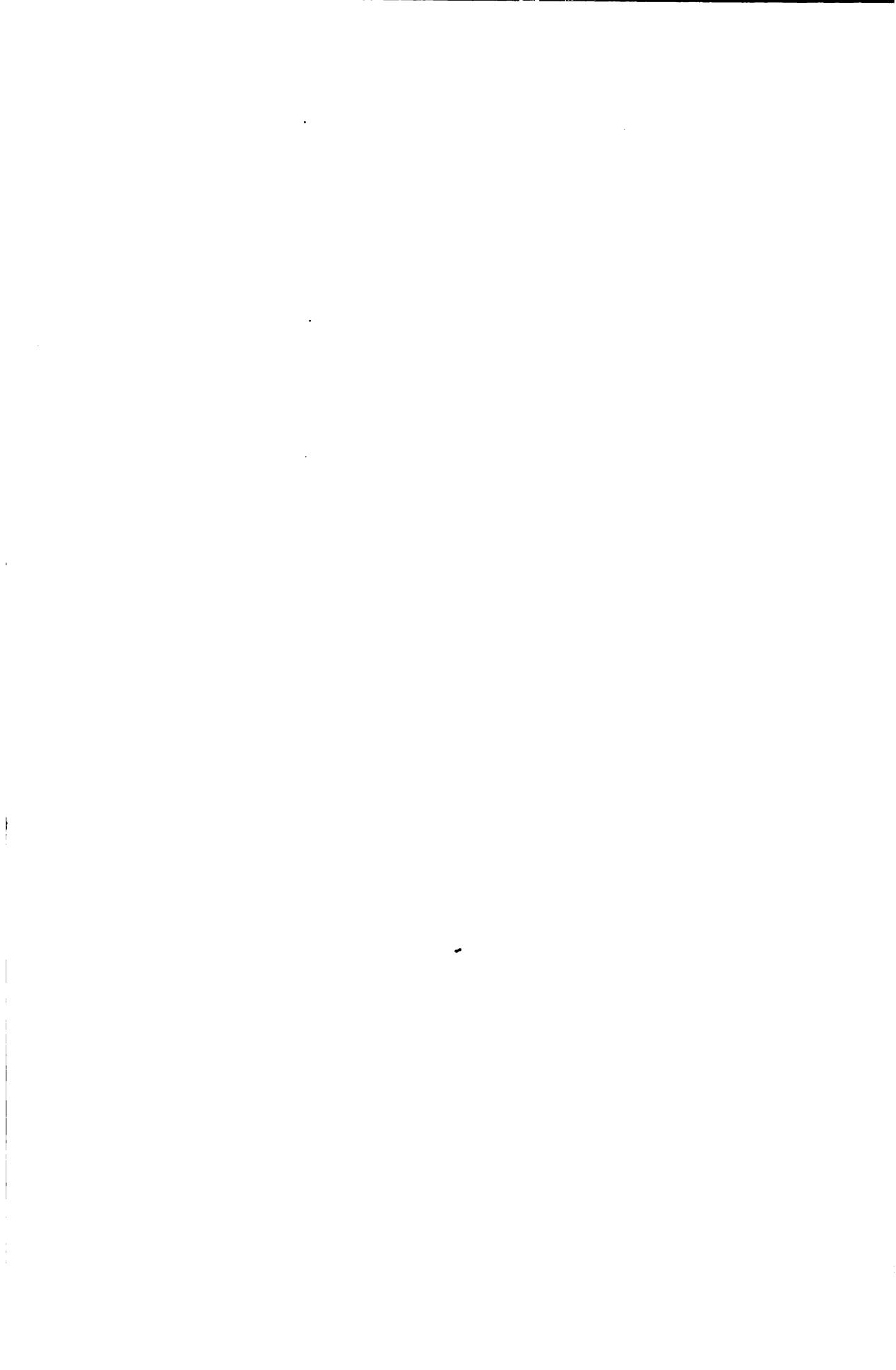
Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via <http://books.google.com>



STANFORD UNIVERSITY LIBRARY







91

LES NOTIONS FONDAMENTALES

DU

D R O I T C I V I L

P A R

P. VAN BEMMELEN

conseiller à la haute cour de justice des Pays-Bas
ancien juge mixte en Egypte.



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
"/

AFDEELING LETTERKUNDE.

C. J. TH. DE VRIES.

Deel I. N°. 1.

THE

HILDEBRAND
LIBRARY.



AMSTERDAM,

JOHANNES MÜLLER.

1892.

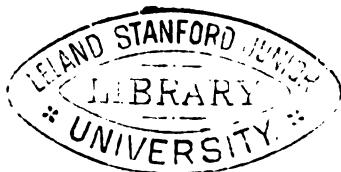


863

A528L.v

m.s

G 1¹⁻³



R. 30286

WILLIAM MORRIS

I N D E X.

	Pages
PREFACE	1
INTRODUCTION	7
Droit privé économique	—
Science du droit privé économique	—
Les notions juridiques fondamentales	—
L'histoire universelle du droit	9
Le droit futur	11
Le droit, le droit privé, le droit privé économique	14
CHAP. I. NATURE DU DROIT	15
Nature psychologique du droit	—
Nature éthique ou morale du droit.	16
Collectivité du droit	17
Non-tolérance sociale	18
Droit vindicatif et droit coactif	—
Justice coactive (procédure)	20
Justicier (organisation judiciaire)	21
Droit matériel (fond du droit), droit de justice et d'organisation.	22
Droit et liberté sociale.	—
CHAP. II. NATURE EXTERNE DU DROIT	24
Contenu du droit.	—
Sources du droit	—
Droit immédiat et droit coutumier	25
Droit coutumier écrit	27
Discretions du juge	28
Autorité de la jurisprudence et de la doctrine	29
La loi	30
Science du droit	32
Historique des sources	—
Droit romain	33
Droit hindou	41
Droit d'Israël	42
Droit musulman	—

	Pages.
Droit médiéval européen	45
Droit canon	47
Droit naturel	—
Droit européen moderne	48
Droit français	—
Autres droits européens.	49
Droit anglais	—
La loi: présent et avenir	51
CHAP. III. NATURE INTERNE DU DROIT	62
Nature morale du droit	—
Droit privé économique.	63
Droit pénal.	67
Droit public	—
Contre les théories de von JHERING	68
Zweck im Recht	—
Hospitalité antique	73
Besitzwillie	79
Kampf um's Recht	83
Origines et caractère primitif du droit.	86
CHAP. IV. LE DROIT PRIVÉ	92
Distinction du droit privé et du droit public	—
CHAP. V. LE DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.	96
Économie sociale et droit privé économique.	—
Droit pécuniaire	101
CHAP. VI. NOTIONS PRIMAIRES DU DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE	106
Nature de ces notions.	—
Entités juridiques	109
Rapports juridiques (entités juridiques primaires)	—
Événements juridiques	117
Faits juridiques	—
Actes juridiques	118
Entités juridiques secondaires	126
Entités juridiques anomalies	130
Résumé : tableau	135
CHAP. VII. OBLIGATIONS	137
Divisions des obligations	—
A. Selon les prestations	—
1. Obligations de faire et de non faire (positives et négatives).	—
2. Prestations passagères et non passagères. (Savigny): = momentanées, continues (à durée limitée ou illimitée), successives, périodiques (homogènes et à intervalles réguliers)	138

	Pages.
3. Prestations = acte juridique et toute autre prestation. peut-on s'obliger à s'obliger?	—
4. Dare, facere, praestare	140
5. Dare (au sens large) et facere (Wächter).	141
B. Selon les sources	—
1. Obligations naissant d'actes juridiques, d'autres faits juridiques	—
2. Obligations conventionnelles et légales	—
3. Obligations natives et datives, immédiates et médiates .	143
4. Ex contractu, ex delicto etc.	—
C. Obligations à cause (établissement par convention) et sans cause (établissement par acte unilatéral)	144
Cause	145
Obligations cambiales et anonymes	151
D. Obligations civiles et naturelles	155
Obligations foncières	156
Naissance des obligations	168
Extinction des obligations	—
Modification des obligations	165
Transmission des obligations	166
Obligations communes	170
CHAP. VIII. PROPRIÉTÉ	173
Notion juridique de la propriété	—
Facultés exclusives du propriétaire	176
Facultés de revendication et d'aliénation	177
Limitations de la propriété	178
Naissance, extinction et transmission de la propriété	181
Transmission de la propriété	182
Naissance de la propriété sans transmission	184
Extinction de la propriété sans transmission	186
Modi acquirendi dominium, divisions de ces modes	187
Copropriété	188
CHAP. IX. PATRIMOINE	189
CHAP. X. POSSESSION ROMAINE	192
Ad interdicta	—
Usage et procédure des interdits uti possidetis et utrubi.	193
Effets de ces interdits: reconnaissance (non protection) de la possession et commodum possessoris	195
Témoignage des sources	196
Ces interdits, non = praejudicia	197
Effets récupératoires	198
Profits de la possession	199

I N D E X.

	Pages.
Possessio (des juristes) : deux éléments	—
Possessio (par excellence ou au sens juridique).	200
Possession non juridique (désignations)	202
Subtilisation ou spiritualisation progressive de la possession juridique.	204
Corpore et <i>animo</i>	—
Possession par autrui	205
Déviations (possession dérivée)	207
Occupation non continue et non réelle (pouvant suffire) . .	214
Retinere animo possessionem	215
Animus du possesseur pour autrui et par autrui	217
Animus du fou	219
Juris (quasi) possessio	—
Possession d'usufruit et d'usus	222
Possession de superficie	223
Possession de servitudes foncières.	224
Conclusion.	232

P R É F A C E.

La partie centrale du présent ouvrage se trouve au chapitre VI, qui traite des notions primaires du droit privé économique, c- à- d. de ce qu'on appelle communément *droit civil*. J'avais conçu cette partie dès avant mon départ pour l'Egypte (fin 1874). Je l'ai reprise et complétée en 1886. Le reste a été ajouté en 1889/90.

La partie centrale me semble la plus importante, surtout en ce qu'elle contient de nouveau. Non que les notions de *rapport*, d'*événement*, de *fait* et d'*acte juridique* que je présente au lecteur, soient foncièrement nouvelles. Mais elles ne se produisent que d'une manière vague, incomplète et inexacte, et dans un état d'isolement et en même temps de confusion extrême. On ne les rencontre d'ailleurs que chez les romanistes allemands, lesquels, depuis le commencement de ce siècle, se sont occupés de la dogmatique du droit civil, en s'émancipant (d'une manière insuffisante, il est vrai) de la dogmatique des romanistes du moyen âge et même de celle des juristes romains. Les germanistes allemands et les auteurs des autres nations ne se sont encore guère occupés de cette dogmatique nouvelle.

Ce qui précède la partie centrale, se rapporte aux notions fondamentales du droit en général et du droit privé, et sert d'introduction à cette partie. Les deux chapitres qui la suivent, contiennent des développements concernant les deux rapports juridiques principaux, *l'obligation* et la *propriété*, avec une critique de la doctrine moderne et médiévale qui s'y rapporte. Le chapitre suivant contient quelques observations sur la notion du *patrimoine*. Enfin le dernier chapitre traite de la *possession romaine*, à l'effet de démontrer par les sources que „le rapport juridique du droit de possession fondé sur le fait de la possession” est étranger au droit romain et ne s'est développé que dans le droit européen, et surtout dans le droit français.

Je me suis servi dans le titre de cet ouvrage du terme traditionnel „droit civil”, parce qu'on ne peut, ni donner une explication, ni

corriger une terminologie établie, dans le titre d'un livre. Mais il est évident que ce terme à sens multiple ne vaut absolument rien, quand on a besoin d'une terminologie qui réponde à des notions précises rédigées en système. J'ai donc dû remplacer, dans le corps de l'ouvrage, le terme „droit civil” par celui de „droit privé économique”, qui exprime exactement la nature spéciale de la partie du droit, dont il s'agissait d'exposer les notions fondamentales.

Je m'avoue coupable de trois digressions. La première concerne l'historique des sources du droit et le présent et l'avenir de la loi (au chap. II). Il m'a semblé qu'il valait mieux l'insérer dans le présent ouvrage, afin d'y traiter à fond de la nature *externe* du droit, que d'en faire un article séparé difficile à retrouver. La seconde digression contient une polémique spéciale et détaillée contre le célèbre professeur de droit RUDOLPH VON JHERING. Elle est motivée par le fait que cet homme éminent continue à exercer sur les jeunes gens une fascination qui, comme cela arrive bien souvent, est en raison inverse de la justesse de ses vues ; c'est donc en lui qu'il faut combattre l'école qui dans la société humaine s'efforce de substituer aux mobiles moraux ceux de la lutte et de l'intérêt égoïstes. La troisième digression est le chapitre final sur la possession romaine. Elle occupait trop de place pour être insérée dans le chapitre central (VI), à l'endroit où il est traité du rapport juridique de la possession. Je tenais cependant à lui donner une place dans le présent ouvrage, afin de bien faire comprendre mes vues sur cet important rapport juridique, sans devoir renvoyer le lecteur à un article isolé d'une revue de droit.

On aurait tort de s'effrayer de la physionomie *abstraite* de ce volume. Les notions multiples de la dogmatique médiévale ne sont-elles pas abstraites, ou le sont-elles moins, pour être erronées et incorrectes, artificielles et arbitraires, mais rendues familières à ceux qui les ont apprises dès leur jeunesse comme une partie intégrante du droit romain ? Il faudra bien se résoudre à en sortir à la fin, à les considérer comme faisant partie de l'histoire du droit et à les remplacer par d'autres notions dont l'analyse et la réflexion juridiques auront fait reconnaître la justesse. En effet, ce n'est pas le caractère abstrait mais la nouveauté des notions fondamentales définies dans ce livre, qui pourra faire peur. Il faut toujours un effort aux hommes faits pour adopter des notions et des termes nouveaux ; mais ce n'est pas une raison pour les repousser d'avance. Quant aux jeunes gens, dont le cerveau est encore une table rase, ils ne font aucune objection. On leur fait tout apprendre — l'ancien et le nouveau — avec la même facilité.

Me reprochera-t-on de m'être trop renfermé dans le droit *romain* ou d'en avoir trop subi l'influence ? — Le reproche me semblerait mal

fondé. Le droit romain et la doctrine romaniste contiennent toutes les notions juridiques dignes de ce nom, qui se sont produites avant le siècle où nous vivons. Ce n'est pas au droit des anciens grecs, ni au droit germanique antérieur à la réception du droit romain, ni au droit anglais, qu'il faut s'adresser pour y trouver des notions abstraites nettement conçues et exprimées. On revient nécessairement au droit romain ou romaniste, quand il s'agit de remonter à l'origine ou de faire la critique des notions reçues. Au reste, je ne me suis pas borné à analyser et à classer les institutions du droit romain, comme les „servitutes praediorum et personarum”; j'ai analysé et classé également les institutions teutoniques et médiévales, comme les droits de domination, les droits de chasse et de pêche (= démembrements de la propriété), les droits de dîme et de cens (= charges foncières), etc.

Me reprochera-t-on, en outre, d'avoir émis beaucoup de vues „subjectives”, sans m'être aperçu de leur défaut d'objectivité? — Je suis persuadé d'avance, et tout le premier, de la défectuosité et de la faiblesse de ce travail; non seulement à cause de l'imperfection inévitable de toute oeuvre humaine, mais à raison de ce que l'âge et l'expérience m'ont appris sur la valeur de mes écrits. Cependant, en revanche, je crois avoir toujours tâché de résister à la séduction des vues théoriques nouvelles ou de belle apparence, et de m'être borné à la tâche aride d'observer et d'analyser ce qui est, indépendamment de nos préférences et de nos aspirations. Je prie donc le lecteur de se demander, si ce qui pourrait lui sembler „subjectif” au premier abord, n'est pas, ou simplement erroné, ou simplement *nouveau* par le fond ou par la forme et la terminologie.

Je serai satisfait si j'ai pu réussir à fournir quelques matériaux aux juristes futurs qui renouveleront de fond en comble la science traditionnelle et *vieillie* du droit et spécialement celle du droit privé économique.

Cependant beaucoup de „juristes pratiques” objecteront, au moins à voix basse, que nous ferons bien de continuer à marcher avec les notions et les termes défectueux de l'ancienne jurisprudence, et qu'on se donnerait inutilement du mal pour les désapprendre et d'en apprendre d'autres plus justes. L'objection est plus pratique que scientifique. Il faut répondre: que si notre ambition intellectuelle doit se renfermer dans les limites étroites de nos connaissances et de notre faculté de penser, il est au moins *digne de l'homme et du juriste* de posséder des notions claires, précises, systématiques et conformes à la nature des choses, et une terminologie simple et adéquate. Il faut ajouter que les notions confuses ou obscures de la jurisprudence traditionnelle et actuelle, comme celles de la propriété et des droits réels, des con-

trats (Vertrag), des actes juridiques (Rechtshandlung), sont fort pré-judiciables à la clarté et à la certitude du droit et de la justice, et que la révision fondamentale de la dogmatique n'est donc nullement inutile au point de vue pratique. Cette révision fera disparaître l'école subversive de M. Schlossmann et d'autres savants professeurs, qui s'efforcent à dissoudre toutes les notions juridiques et à réduire le droit entier dans un état de décomposition qui permette au juge de se servir des codes comme d'un manuel commode, et de rendre la justice, suivant la nature des cas, d'après ses vues subjectives et ses sentiments d'équité.

On fait une autre objection plus sérieuse. „La question sociale, dit-on, absorbe déjà plus ou moins l'intérêt qu'inspirent les questions savantes et philosophiques, et que pourrait inspirer la révision des notions fondamentales du droit ; et bientôt, dans peu d'années peut-être, la société européenne actuelle sera tellement renversée et disloquée que les études qui ne touchent pas aux sciences mathématiques, physiques et économiques, ni par conséquent au progrès matériel, seront complètement abandonnées. De plus, avec le triomphe prochain de la démocratie et du socialisme ou de l'anarchisme, il n'y aura que des juges ou des arbitres élus par les parties ou (localement) par le peuple. Ces nouveaux juges ou arbitres décideront d'après l'équité, de sorte que personne ne se souciera, ni du droit romain, ni de l'histoire du droit, ni surtout des notions juridiques abstraites et scientifiques.” — Je réponds que, s'il faut croire que le cataclysme social qui semble s'approcher comme une marée montante, sera bientôt amené par l'*envie* croissante des classes pauvres et ignorantes et par la *folie* de ceux qui ont intérêt à prévenir leur propre ruine et celle de la civilisation actuelle, nous ne sommes pas autorisés cependant à croire que le cataclysme sera universel, complet et durable. L'invasion prolongée des teutons, tout en plongeant l'empire romain dans une vraie barbarie, n'a pu anéantir tout à fait pour l'humanité l'oeuvre de la civilisation antique. La révolution française, malgré la sauvagerie de ses chefs et de ses bataillons, malgré le jacobinisme et le sans-culottisme, n'a pu abîmer la France. De même, le triomphe complet de la démocratie, suivi de l'avènement du socialisme ou de l'anarchisme, pourra n'être que partiel, incomplet, passager. Il pourra y avoir une crise plus ou moins aiguë et prolongée, mais qui sera suivie d'une réaction bienfaisante, et à laquelle survivra toute la littérature antérieure, scientifique et autre, y compris la littérature juridique. Le code civil et les autres codes avec leurs commentateurs et leur jurisprudence pourront sombrer dans le cataclysme, et être remplacés par d'autres lois et de

nouvelles institutions. Et certes, personne n'ira les repêcher le lendemain du déluge. Mais cela n'empêchera pas que les travaux de droit *scientifiques* antédiluviens ne soient soigneusement recueillis et ne servent de base à des travaux ultérieurs.

Cependant une autre objection se présente, infiniment plus grave. Quel intérêt peuvent nous inspirer *aujourd'hui* des notions abstraites de droit relatives aux rapports économiques entre les hommes, en présence, non de notre petite question sociale actuelle, mais de la grande énigme universelle et éternelle qui s'est dressée lentement devant nous depuis un demi-siècle, gigantesque, épouvantable, inexorable? Tout dépend, ce me semble, de la solution qu'on adopte. Si l'on embrasse les idées du système matérialiste, il est impossible de s'intéresser aux notions fondamentales du droit. Si les particules infiniment petites de la matière infiniment divisée, douées de tendances uniformes et immuables en vertu desquelles elles agissent les unes sur les autres et produisent par leurs combinaisons tous les phénomènes et tous les êtres vivants de l'univers, si ces particules inconscientes et obéissant à une impulsion aveugle, à une contrainte interne mais absolue, sont le dernier mot de l'univers; c'est-à-dire, si ce qu'il y a de plus bas et de plus insignifiant, est en même temps ce qu'il y a de plus élevé et ce qui seul est irréductible et impérissable, tandis que les plus grandes formations cosmiques et les êtres vivants les plus complexes et les mieux doués, ainsi que les plus avancés intellectuellement et moralement, ne sont que des apparitions passagères, précaires, éphémères; si dans ce monde la causalité, et par conséquent la nécessité, règne impitoyablement; s'il n'y a pas de finalité et que le hasard des combinaisons et des rencontres y décide seul de tout ce qui s'y fait; si, quant aux formations cosmiques et aux êtres vivants, une marche uniforme du néant à l'existence et de l'existence au néant s'y répète éternellement avec une terrible monotonie et en même temps une variété infinie de vains détails; si l'existence de l'âme humaine n'est qu'une fausse apparence, et que tout phénomène de vie spirituelle n'est qu'un produit momentané et isolé de la vie du cerveau; si Dieu n'existe pas, mais qu'à sa place l'atome infime est souverain, et si dans ce monde gouverné par la tendance aveugle et inconsciente, par la causalité et le hasard, il n'y a aucune continuité de vie spirituelle, soit pour l'homme, soit pour d'autres êtres répandus dans l'immensité de l'espace; si en un mot la conception de l'univers que le matérialisme moderne a tirée des résultats de la science moderne, est une *terrible réalité*—: alors l'univers n'est pas seulement cruel et désespérant pour nous autres hommes, mais il est parfaitement *absurde* en lui-même. Alors,

en effet, toute activité humaine devient vaine et insensée, notre existence même est une dérision, et le procédé Hartmannien du suicide simultané de la race humaine sera seul raisonnable au milieu de l'absurdité universelle. Donc, si le matérialisme moderne me tenait lieu de religion, je ne publierais certainement pas le présent ouvrage. Si, cependant, on résiste aux conclusions de ce matérialisme; si on croit qu'elles sont en partie prématurées et non justifiées, en partie mal fondées ou fausses; si l'on croit en Dieu, Etre conscient, primordial et absolu, Créateur éternel de l'univers qui nous est plus ou moins connu ou totalement inconnu, de l'univers où l'atome infime n'est pas souverain mais reste à sa place, et où la finalité divine n'est pas exclue par la causalité; si on croit à la réalité progressive de l'âme humaine et à la possibilité qu'elle survive à la mort ou renaisse à l'existence —: alors, malgré la conviction de notre extrême petitesse dans le Grand Tout, nous pouvons continuer à nous intéresser à nous-mêmes et à la *société humaine*. Alors aussi le droit privé économique, avec son histoire et ses notions abstraites, pourra continuer à nous inspirer un certain intérêt. Non un intérêt exagéré comme aux juristes du moyen âge; comme au célèbre Ch. Dumoulin et à ses auditeurs, quand il leur fit à Dôle en Bourgogne son premier discours public sur le droit romain. Mais un intérêt relatif et qui, à l'époque difficile que nous traversons, est modéré, par l'importance prépondérante de la *question sociale* et par l'importance suprême de la *question cosmique*.

On ne me reprochera donc pas d'avoir osé publier, en 1890, mes „notions fondamentales de droit”, sans avoir fait des excuses au public.

Octobre 1890.

I N T R O D U C T I O N.

DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Le terme *droit civil*, abondamment connu et usité, dont j'ai dû me servir dans le titre de cet ouvrage, n'est pas exact. Il faut lui substituer un terme inconnu et inusité: *droit privé économique*.

Le „droit privé économique” — disons-le provisoirement — ne contient qu'une partie, mais la majeure partie, de ce qu'on nomme traditionnellement *droit civil*, ou de ce que les allemands appellent le plus souvent *droit privé* (*Privatrecht*). Il ne contient pas les matières qui concernent l'état des personnes, le mariage, la tutelle, la curatelle, les relations *personnelles* entre époux, entre parents et enfants, entre le tuteur et le mineur, le curateur et l'interdit. Il embrasse toutes les autres matières qu'on trouve traitées dans les codes civils et les codes de commerce, y compris tout ce qui touche les relations *pécuniaires* entre les personnes susdites.

SCIENCE DE CE DROIT.

La science du „droit privé économique” est tripartite. Elle concerne — dans les limites de cette partie de la science du droit —

1. les notions juridiques fondamentales,
2. l'histoire universelle du droit,
3. le droit futur.

Les notions juridiques font avec l'histoire universelle du droit l'objet de la science *théorique*. Le droit futur est l'objet de la science *pratique*.

LES NOTIONS JURIDIQUES FONDAMENTALES.

Les autres parties de la science du droit contiennent également un ensemble de notions fondamentales, qui ne sont pas arbitraires

ni conventionnelles et qui ont un caractère général, parce qu'elles se rapportent à des faits constants, à ce qu'on appelle la nature des choses. — Ainsi dans le droit public on peut distinguer et définir les notions primaires : société, état, confédération; état fédératif, fédération d'états, union personnelle; suzeraineté et vassalité; pouvoir public souverain et subordonné; souveraineté unitaire et partagée; monarchie héréditaire ou élective (viagère ou temporaire), absolue ou limitée, souveraine ou subordonnée (dérivée et constitutionnelle); loi au sens matériel et loi au sens formel, etc. — Le droit pénal aussi contient un grand nombre de notions primaires: la peine et la loi pénale; l'action humaine et le délit ou action punissable; les éléments objectifs ou extérieurs et les éléments subjectifs ou intérieurs du corps du délit; le dol, la coulpe, les intentions; les actes préparatoires et les actes constitutifs; la perfection du délit et la tentative; la participation au délit; la défense légitime, etc. Dans les traités scientifiques du droit pénal ces notions générales sont traitées séparément, dans un chapitre préliminaire, que les allemands appellent „partie générale” (*allgemeiner Theil*). — Il en est de même des notions générales du droit public, notions moins nettes et moins universelles que celles du droit pénal, et qui ne se réalisent ni partout ni toujours, mais irrégulièrement à la faveur de certaines combinaisons sociales et des vicissitudes historiques. Ces notions cependant font l'objet de ce que les auteurs allemands dans leurs traités scientifiques appellent „droit public général” (*allgemeines Staatsrecht*), à la différence du droit public national ou positif.

Les notions primaires du droit privé économique sont des notions abstraites et fort nettes: celles par exemple de „rapports, événements, faits et actes juridiques”; de rapports entre une personne et le public (comme la propriété) et de rapports entre deux personnes (les obligations); d'actes unilatéraux et bilatéraux ou conventions; de conventions de transport, productives et extinctives d'obligations, etc. Elles reposent sur des relations universelles et très simples entre les hommes dans la vie économique. Elles se réalisent incessamment et se retrouvent de tout temps dans tous les droits des divers peuples de toutes les races, chez les teutons et les romans, les ariens et les sémites, les chrétiens et les musulmans, au delà comme en deçà des alpes et des pyrénées, avant comme après la fondation de Rome ou la prise de Constantinople. Elles forment le fonds commun de tous les droits positifs et servent de base ou de matériaux à toutes les constructions juridiques. Il convient donc d'en faire l'objet d'une branche séparée de la science du droit, au lieu de les laisser se perdre dans l'étude du droit romain ou des droits positifs actuels,

de celui du code civil (français) par exemple. Il faut en faire un chapitre distinct de l'histoire universelle du droit, non moins que des notions générales en matière de droit pénal et de droit public. — Jusqu'à présent cette *logique* du „droit civil” est restée fort arriérée, quoique le „droit civil” soit la partie la plus avancée et la plus anciennement cultivée du droit, et bien que „la partie générale du droit pénal” et „le droit public général” aient fait l'objet, au présent siècle, d'un travail séparé et vraiment scientifique. A vrai dire, il n'y a que les romanistes allemands qui se soient occupés des notions juridiques en question ; mais ils l'ont fait incidemment, en traitant des matières diverses du „droit civil ou privé”. Aussi sont-elles restées mal définies, incomplètes, incohérentes, non systématisées. Il faut, au contraire, accorder à cette partie de la science l'indépendance qui lui revient, et lui vouer autant d'examen attentif et d'analyse patiente qu'en matière pénale à l'action humaine punissable, sans se soucier des doctrines du droit romain ou de n'importe quel droit positif.

L'HISTOIRE UNIVERSELLE DU DROIT.

L'histoire universelle du droit — pour le droit privé économique comme pour toutes les branches du droit — n'est autre chose que le droit *réel* dans toute l'étendue de sa manifestation historique. Elle contient d'abord la connaissance des droits et de l'histoire des droits de tous les peuples et de toute agglomération humaine ayant produit du droit.¹⁾ Ensuite la comparaison de ces droits divers et de leur histoire, l'étude de la succession plus ou moins générale et régulière des institutions et des doctrines juridiques, de la marche ascendante, du déclin, de la pathologie du droit, enfin l'étude des rapports de l'histoire du droit avec celle de l'état économique, moral, religieux, politique et social des peuples et de l'humanité.

L'histoire universelle du droit fournit les matériaux nécessaires à l'investigation de la nature du droit. En effet, la connaissance du droit réel doit précéder l'étude de sa nature, et pour cette étude l'histoire universelle du droit rend des services plus complets et meilleurs que la connaissance isolée d'un droit national ou même de notre droit européen moderne avec ses sources : le droit romain et le droit germanique.

La nature du droit embrasse 1^o. la place du droit dans la psychologie et l'éthique, l'anthropologie et la sociologie, 2^o. le rapport du droit avec la moralité libre et avec l'usage social (Sitte), 3^o les raisons

¹⁾ Comme le droit canonique, les droits locaux du moyen âge, etc.

qui déterminent le jugement juridique commun, ou en d'autres termes les raisons qui conduisent les associations humaines à établir telle institution ou telle règle de droit, 4°. la fonction et la valeur du droit par rapport à l'homme et à la société.

Toutes ces considérations et d'autres encore qui se rapportent à la connaissance de la nature du droit et de son milieu humain font partie de la science dont l'objet est le droit, et ne peuvent servir à former ensemble le contenu d'une science distincte qu'on pourrait appeler la philosophie du droit. Il est difficile de nier que l'ancienne philosophie, qui avait la prétention d'être une science distincte des autres sciences, ayant un objet spécial, s'est écroulée de nos jours. La psychologie, la logique (ou science de la pensée), la morale, l'esthétique, la science de la religion etc, s'en sont détachées ; la métaphysique s'est évaporée ; il ne reste pour la philosophie que les considérations vagues et conjecturales, je ne dis pas sur l'inconnaissable (*unknowable*), mais sur ce qui échappe actuellement à notre investigation et à l'étreinte de notre pensée, sur ce qui dépasse le niveau de notre intelligence : l'ensemble de l'univers et Dieu, la substance de la matière et de l'esprit, le rapport entre les phénomènes matériels et spirituels, la force et la vie, la continuité de l'existence, les antinomies qui se rapportent à l'infini et au fini de l'espace, du temps et de l'être, à l'incertitude pratique et à la certitude théorique de nos actions, en un mot à tout ce qui est en dehors du cercle étroit où nos sens et nos facultés mentales nous renferment. Ce reste de philosophie, la méditation sur l'inconnu, si chère à l'homme pensant, n'est pas de la science ; mais c'est de la pensée humaine. La philosophie du droit, au contraire, n'est rien du tout. Il n'y a pas de droit naturel, ni de droit rationnel ; il n'y a que le droit réel, historique, phénoménal. C'est en vain qu'on s'est mis à la recherche d'un principe suprême du droit, dont on pourrait déduire les règles auxquelles le droit positif devrait obéir, un principe éternel et immuable dont la formule ne serait pas introuvable. Il y a une notion *abstraite* du droit, applicable à tout droit réel, une catégorie du droit, comme il y a une catégorie du bien et une catégorie du beau, mais il n'y a pas une „*idée féconde*“ du droit, pas plus qu'il n'y a une idée du bien ou du beau, d'où l'on pourrait déduire tous les traits distinctifs du beau ou du bien.

Il ne faut pas confondre l'histoire universelle du droit, qui est une partie de la science, avec la pratique scientifique du droit. L'étude d'un droit positif en vue de son application appartient toujours au domaine de la pratique. On ne rend aucun service à la science en établissant le texte et en précisant le sens de la loi, ni en démontrant quelles sont les conclusions qu'il faut tirer de ses dispositions disparates, incomplètes, contradictoires.

toires et erronées. Il est vrai que l'exégèse du droit positif peut et doit s'appuyer sur l'étude de son histoire et sur l'analyse des notions juridiques ; elle peut et doit être scientifique. Mais ce caractère n'en fait pas une partie de la science du droit. Les juges, les avocats et les commentateurs, quelque scientifique que soit leur méthode d'interprétation, ne travaillent pas dans les ateliers de la science. Sans doute, les auteurs des commentaires pourront faire des recherches scientifiques à l'occasion de leur travail exégétique et enrichir ainsi le trésor de la science ; mais alors il faut bien distinguer ces deux parties de leurs écrits. Ainsi les savants qui par un travail ardu et subtil tâchent d'établir la doctrine résultant du pêle-mêle des passages des pandectes — soit des sources réunies du droit de Justinien soit de la partie „reçue” de ce droit et des autres éléments postérieurs formant ensemble le „droit romain actuel” ou le „droit civil commun”, qui est encore aujourd’hui le droit (privé) *subsidiare* d'une partie de l'allemande — travaillent en dehors des „templa serena” de la science. Mais si ces mêmes savants tâchent de démêler dans ce pêle-mêle incomplet et mutilé des pandectes, en y joignant toutes les autres sources fragmentaires du droit romain qui nous sont restées, la vraie histoire de ce droit — celle par exemple de l'accord et des divergences, individuelles ou collectives, des opinions des jurisconsultes romains dans toutes les matières du droit — ils sont certainement sous ce rapport des travailleurs de la science.

LE DROIT FUTUR.

La codification des lois éparses en vigueur et du droit coutumier existant encore à l'état oral ou déjà mis par écrit, accompagnée d'additions et de modifications et d'une bonne systématisation de tous ces éléments, n'est pas du domaine de la science. Il en est de même du travail législatif ordinaire qui consiste à modifier et à réformer le droit positif conformément aux besoins présents, aux idées actuelles, aux nouvelles conditions sociales. Tout cela n'est pas la science, c'est la *vie*, la vie sociale et juridique. Nous faisons, au contraire, un travail scientifique quand, appliquant les notions fondamentales purifiées et précisées par la science, consultant l'évolution historique du droit et prévoyant l'avenir social, nous projetons le droit futur qui devra remplacer ce que le passé nous a légué. C'est la partie *pratique* de la science du droit.

Cette science pratique du droit ne se trouve ni partout ni toujours. Il lui faut une réaction considérable contre un droit encore en vigueur mais réprouvé, et des idées nettes sur le nouveau droit qu'il faudrait

mettre à la place. Dans l'antiquité et le moyen âge ces conditions ne se sont présentées dans aucune partie du droit. On y a vécu sous l'empire de la tradition juridique. C'est le grand mouvement social de la seconde moitié du siècle précédent qui nous a mis à la recherche scientifique du droit futur.

Ainsi la réaction déjà plus que séculaire contre l'ancienne justice pénale et les idées qui se formaient sur un droit pénal meilleur, moins barbare et moins absurde, plus psychologique et plus soucieux de la défense de l'accusé et du sort des prisonniers, ont donné naissance à la science pratique du droit pénal futur: droit matériel et procédure. Aujourd'hui encore cette science continue à développer et à voir se réaliser son droit nouveau; et ce, au point de vue de l'efficacité de la justice pénale, non moins qu'au point de vue de l'humanité. — De nos jours, le système démocratique, constitutionnel, représentatif et parlementaire ayant fait une banqueroute splendide, un fiasco complet, une forte réaction s'opère contre ce système naguère si vanté, et la science pratique du droit est poussée à construire un droit public nouveau. Ce droit nouveau devra se garder de retomber dans d'autres systèmes condamnés par l'histoire, comme l'absolutisme et la domination d'une classe héréditaire privilégiée; mais il s'inspirera de principes opposés à ceux du système actuel: substitution de l'idée du devoir à celle du droit en matière politique, du devoir d'élire et de gouverner au droit d'exercer le pouvoir souverain par l'élection et de gouverner par représentation. — Une réaction violente se manifeste aussi contre les anciennes institutions du droit de mariage, de famille et de succession; mais le droit nouveau qu'il faudrait leur substituer, est loin d'être suffisamment arrêté dans les têtes des novateurs.

Enfin le tour du droit privé économique est également venu. Il est l'objet d'une réaction tardive et restreinte quant au nombre de ceux qui y participent, mais très étendue quant à sa portée. Il s'agit de rompre avec le droit traditionnel, romain, germanique, médiéval, moderne, c- à- d. avec un mélange obscur, confus, extrêmement compliqué, une vraie mer à boire, un droit inaccessible aux laïques et difficile à comprendre et à étreindre aux praticiens et même aux juristes, un droit qui malgré l'ascendant du code civil français varie toujours beaucoup d'un pays à l'autre dans l'europe latino-germanique. Il s'agit de remplacer ce droit absurde par un droit simple et intelligible autant que la matière le comporte, un droit identique pour tous les pays européens ou de civilisation européenne, un droit international et universel, un droit uniforme servant d'instrument commode au commerce pécuniaire entre les

hommes et les états, non moins que les mesures, les poids et le numéraire, dont l'uniformité est établie ou universellement désirée.

Il n'y avait autrefois que des droits nationaux et locaux. Le „*jus gentium*” romain a été déjà un *droit* (privé économique) *commun* pour les citoyens et les étrangers à Rome et dans tout l'empire romain (sauf l'application dans les provinces d'un droit étranger entre les étrangers qui vivaient sous l'empire de ce même droit). À partir de Caracalla le „*jus civile*” romain devint également un droit commun pour tous ceux qui habitaient le territoire de l'empire. Après l'invasion des barbares la *lex romana* survécut en occident pour les „romains” à la „*pax romana*”. Au moyen âge le droit romain, sous la forme décrépite de la compilation de Justinien, et le droit canonique devinrent, dans les limites de leur réception, le droit commun de l'europe latino-teutonique et chrétienne. L'Angleterre eut de bonne heure un droit commun pour tout le royaume dans sa common law et sa law of equity. En France le mouvement vers l'unité politique fut accompagné d'un mouvement vers l'unité du droit français, depuis Charles Dumoulin jusqu'à Bourjon, l'auteur du „droit commun de la France”. Ce mouvement qui aboutit au code civil, trouva de bonne heure une expression énergique dans l'idée qu'il fallait assimiler l'unité du droit pour toute la France à celle des poids et mesures et de la monnaie. Dans une courte préface de ses Institutes coutumières, adressée à ses fils, Antoine Loysel exprime l'espoir que ses maximes de droit pourront contribuer à amener un droit commun pour toutes les parties du royaume. Le profit qu'il espère de sa publication est¹⁾:

que, tout ainsi que les Provinces, Duchés, Comtés et Seigneuries de ce royaume, régies et gouvernées sous diverses coutumes, se sont avec le temps rangées sous l'obéissance d'un seul Roy et quasi de sa seule et unique monnoie: ainsi enfin se pourroient-elles réduire à la conformité, raison et équité d'une seule loi, coutume, poids et mesure, sous l'autorité de Sa Majesté.²⁾

Colbert s'est inspiré, probablement de ces paroles de Loysel, quand il attribua à Louis XIV le dessein de „réduire le royaume sous une même loi, même mesure et même poids.³⁾

¹⁾ V. éd. Dupin-Laboulaye, tome I, introd. historique, p. 36.

²⁾ L'idée du reste n'était pas neuve, et peut-être Loysel, ayant fouillé tant de livres, l'avait-il empruntée à Philippe de Comines, qui écrivit dans ses mémoires, un siècle avant Loysel: „Aussy (Louis XI) désiroit fort que en ce royaume l'on usast d'une coutume et d'un poiz et d'une mesure, et que toutes ces coutumes fussent mises en françois en ung beau livre pour éviter les cauetelles et pillerries des avocatz.

³⁾ Paul Viollet, histoire du droit français (1886), p. 185.

L'économie sociale aussi renferme une partie *théorique* — celle qui cherche à connaître les faits économiques et l'histoire universelle de ces faits avec leurs causes, leur dépendance ou leurs influences mutuelles, leurs rapports avec la nature humaine, le milieu social et naturel, l'évolution historique de l'humanité en général — et une partie *pratique*, celle qui se servant des connaissances théoriques acquises, cherche ce qu'il faut faire pour améliorer, pour réformer la condition économique actuelle. Pour les économistes orthodoxes, s'imaginant que les faits économiques résultent de certaines lois immuables dont on peut troubler tout au plus l'action régulière, comme le fait l'état par son intervention malencontreuse, et que l'économie sociale n'a donc pas plus un avenir qu'un passé, la science économique est donc purement *théorique*. Chez les socialistes, au contraire, et dans „l'économie nouvelle” la partie pratique serre de si près la partie théorique, elle en saisit avec tant d'empressement les données et les résultats, on examine *ce qui est* avec un tel désir de procurer aux hommes et surtout aux masses un meilleur avenir économique, que les deux parties de la science s'associent ou même se confondent dans les traités et les études scientifiques.

Le droit privé économique est une partie du droit *privé*, et le droit *privé* est une partie du *droit*, les deux parties du droit étant traditionnellement le droit privé et le droit public¹⁾. J'examinerai d'abord successivement les notions fondamentales ou générales concernant la *nature*

1. du *droit*, (chap. I—III)
2. du droit *privé*, (chap. IV)
3. du droit privé *économique*. (chap. V)

Je traiterai ensuite des notions fondamentales qui sont *propres* au droit privé économique. (chap. VI—IX).

¹⁾ Comme le disait Ulpien, 1. 1. § 2. D. I. 1. Huius studii duae sunt positiones (c- à- d. l'étude du droit a deux tâches, s'occupe de deux matières), (jus) publicum et privatum.

C H A P. I.

N A T U R E D U D R O I T.

Pour se faire une idée juste de la nature générale du droit, il faut remonter à la psychologie.

NATURE PSYCHOLOGIQUE DU DROIT.

Je me borne à rappeler qu'en dernière analyse il faut distinguer trois classes d'opérations mentales primaires :

l'*action*, celle qui par l'influence du système nerveux sur les muscles et les organes produit des changements dans le monde matériel, lesquels avec toutes leurs conséquences prévues ou probables font partie de l'*action*, qu'elles prolongent pour ainsi dire indéfiniment dans le domaine de la réalité naturelle et sociale ;

le *sentiment* (jouissance et souffrance corporelles, plaisir et douleur, amour et haine, espoir et crainte, désir et aversion, toute émotion de l'âme) ;

la *pensée* (attention et souvenir, comparaison, distinction et abstraction, analyse et composition, instinct, intuition et réflexion, *jugement* et raisonnement, etc.) ;

et une opération secondaire : la *volonté*, c- à- d. le choix entre plusieurs opérations de la pensée ou du sentiment ou (surtout) de l'*action*, ou entre une opération et son omission, en d'autres termes la détermination exercée par l'âme quant à son activité mentale.¹⁾

Le *jugement esthétique* et le *jugement éthique* sont l'un et l'autre une partie d'une opération mentale mixte, composée d'un sentiment

¹⁾ L'ancienne distinction des facultés de l'âme : penser, sentir et vouloir, confondait la volonté et l'*action*, et ne voyait pas que l'*action* est l'opération mentale primitive qui descend jusqu'aux commencements du règne animal et se manifeste par des mouvements spontanés ; bien avant que le *sentiment* et la *pensée* se dégagent du fond obscur de la vie mentale. — Je ne puis développer ces notions élémentaires sans faire un traité de psychologie. Disons seulement que : par l'*action* le moi (l'âme) domine le non-moi (le monde extérieur) qu'il modifie à son gré ; par le *sentiment* le moi entre dans un rapport intime avec le non-moi, dont il *subit* le pouvoir ; par la *pensée* le moi s'*efface* devant le non-moi, son objet ; par la *volonté* le moi n'est en rapport qu'avec soi.

de plaisir ou de douleur et d'une pensée (d'un jugement) d'approbation ou de désapprobation. Ce phénomène composé, bien entendu, ne se présente pas lorsque nous réfléchissons sur la nature du beau ou du bien ou de leurs contraires, ou sur des choses belles ou bonnes. Mais lorsque dans la vie réelle nous percevons le beau et le laid ou le bien et le mal, nous éprouvons une émotion plus ou moins forte de plaisir ou de douleur à laquelle s'associe un jugement approuveur ou désapprouveur. Il y a cette différence, seulement, entre le jugement esthétique et le jugement éthique que 1^o l'émotion est plus puissante dans la perception du beau que dans celle du bien, et que 2^o, le beau correspond aux besoins de notre contemplation du monde extérieur, tandis que nous sommes entièrement désintéressés quant au bien. Par le jugement esthétique nous approuvons le phénomène par rapport à nous-mêmes, l'impression que nous font les choses ou leur apparence pour nous, indépendamment de leur réalité. Par le jugement éthique nous approuvons ce qui est ou se fait au point de vue de la réalité et sans faire un retour sur nous-mêmes. Le *beau*, bien qu'il s'agisse du monde extérieur, renferme un élément *subjectif* et égoïste; le *bien* est également *objectif* et altruiste.¹⁾

„La morale” est une partie de l'éthique. Son objet est l'homme spirituel, agissant, sentant, pensant et voulant. Les actions (extérieures) ne sont donc jugées morales ou immorales qu'autant qu'elles manifestent la bonté ou la perversité d'esprit des auteurs. „Le droit” occupe également une partie du domaine de l'éthique. Seulement, l'objet du droit n'est pas l'homme même, mais ses actions extérieures, lesquelles sont considérées comme bonnes ou mauvaises, soit au point de vue de ces actions,²⁾ soit au point de vue de leurs effets même éloignés et incertains.³⁾

NATURE ÉTHIQUE DU DROIT.

Le jugement „juridique”⁴⁾ est donc toujours un jugement éthique ou

¹⁾ *Altruiste* étant pris dans le sens, non de „concernant les autres hommes”, mais de „l'intérêt que nous portons à ce qui est hors de nous”, au non-moi; comme *égoïste* indique l'intérêt que nous portons à nous-mêmes.

²⁾ Par exemple: un homicide; l'effet immédiat et déjà produit étant considéré comme un élément de l'action à la suite du mouvement de la main qui a porté le coup mortel.

³⁾ Par exemple: la publication de „La bête humaine” de Zola ou de „L'abbesse de Jouarre” de Renan.

⁴⁾ Je me servirai régulièrement du mot *juridique* dans le sens de „se rapportant au droit”. Il faut à la langue française un adjectif qui corresponde au mot *droit*, dans son acception objective et générale, exprimée par „le droit”. Pourquoi restreindre le mot „juridique” au sens de „concernant la juridiction (juris-dictio) ou la justice, l'ad-

*moral*¹⁾. Mais les actions humaines que ce jugement approuve ou condamne, ne sont pas toujours des actions morales ou immorales, c-à-d. bonnes ou mauvaises par rapport à leur auteur. La morale et le droit n'occupent donc pas des parties identiques et coétendues de l'éthique: la morale n'étant pas restreinte aux *actions*, mais s'étendant à l'homme sentant, pensant et voulant; et le droit n'étant pas restreint aux actions extérieures qui *manifestent l'âme humaine*, mais s'étendant à toutes celles qui sont jugées bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ou à cause de leurs effets.

Cependant la notion du droit renferme deux autres éléments étrangers à la morale: la *collectivité* du jugement et la non-tolérance sociale.

COLLECTIVITÉ DU DROIT.

Le jugement *moral* (relatif à la moralité de l'homme) est celui de n'importe combien de personnes, de tous, d'un grand nombre, d'un petit nombre ou d'un seul. Il suffit que les hommes soient jugés bons ou mauvais par quelqu'un en vertu de sa perception du bien et du mal, pour qu'un jugement moral ait lieu. Le droit, au contraire, „n'est produit que par le *jugement commun*²⁾ d'hommes covivants” dans une société au moins plus étendue que celle de la famille,

ministration du droit par le juge”? Les italiens emploient *giuridico* dans le sens de „che appartiene al diritto”. En anglais „juridical” est bon dans ce même sens. Les allemands, qui ont l'adjectif *rechtlich* outre juridisch et juristisch, se servent habituellement du génitif préfixe *Rechts-* (= juris). Pourquoi se priver de l'usage d'un mot disponible?

¹⁾ C-à-d. *moral* au sens large et synonyme d'*éthique* (adjectif). L'adjectif *moral* est employé dans les deux sens: celui de „la morale” et celui de „l'éthique”. Dans ce dernier sens, parce que le néologisme grec „éthique” n'est pas en faveur comme adjectif. Le substantif „la morale” retient exclusivement l'ancien sens étroit.

²⁾ Les allemands parlent à tort de „conviction juridique” ou de „conscience juridique” (Rechtsüberzeugung, Rechtsbewusstsein, au lieu de Rechtsurtheil). La conviction se rapporte au vrai et au faux, la conscience à la connaissance immédiate que nous avons de toute notre vie spirituelle, de ce qui se passe dans notre âme. La conviction et la conscience se rapportent à ce qui *est*, la morale et le droit à ce qui *doit être*. Par rapport au *droit* nous ne savons ni ne connaissons, mais nous approuvons ou nous désapprouvons, nous exigeons ou nous condamnons, en un mot nous *jugeons*. — Le mot *Rechtsgefühl* (sentiment du droit), qui est employé dans le sens de „jugement juridique irréfléchi et dont on ne se rend pas encore compte”, ne vaut pas mieux que les deux autres. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'on puisse encore faire provenir le droit de la „volonté générale” (allgemeiner Wille), comme le fait Dernburg dans ses Pandectes I, (1884) § 19, p. 42/3, d'après Hegel. En parlant de *volonté*, on pense au caractère impératif du jugement qui conduit à la coac-tion, mais on méconnaît complètement la nature psychologique de la volonté.

et formée par des liens plus étroits que ceux des rapports de bon voisinage.

Le jugement juridique, étant essentiellement un jugement *collectif*, ne peut se rapporter à des actions déterminées, à des cas isolés. Il ne juge que des espèces, des classes, des catégories d'actions ou de cas; ou il ne juge les cas qui se présentent, qu'à des points de vue généraux ou abstraits, sur lesquels les hommes vivants puissent être d'accord, de manière à juger uniformément. Le jugement juridique produit donc toujours des *règles*¹⁾ de *droit* ou *juridiques* (*Rechtsregeln* ou *Rechtsnormen*).

Ce jugement *commun*, complètement irréfléchi à l'origine, n'a rien de mystérieux. C'est le jugement uniforme d'hommes semblables, qui se perpétue par la tradition et par l'éducation, et qui se développe et se modifie à mesure que les hommes semblables progressent et changent uniformément.

NON-TOLÉRANCE SOCIALE.

Le jugement éthique collectif des hommes qui composent une nation, sur des actions extérieures ne forme pas encore du „droit”. Il faut en outre *l'intolérance* de ces hommes réunis en société au sujet des actions ou des omissions jugées bonnes ou mauvaises. Il faut, en d'autres termes, que la société ne *tolère* pas les commissions qu'elle condamne, ni les omissions qu'elle réprouve.

DROIT VINDICATIF ET DROIT COACTIF.

Or, il y a deux sortes d'intolérance juridique, et par suite deux sortes de droit. Il y a 1^o. le droit de la *vengeance* ou de la *retaliation*²⁾ vengeresse, appelée *justice*³⁾ en langage philosophique, ou le *droit vindicatif*, 2^o. le droit *utilitaire* et *coactif*. Le premier droit use de *vindicte* pour apaiser la soif de vengeance ou de justice, c-à-d. pour assouvir une passion primitive et barbare ou pour donner satisfaction à une indignation morale qui demande la destruction ou la souffrance de celui qui a fait ce que le droit ne tolère pas. Le second droit use de *contrainte*, pour que les actions ou les omissions non tolérées par le droit n'aient pas lieu, pour que l'empire du droit soit une réalité.

¹⁾ Des règles par ex. touchant l'inviolabilité de la vie humaine: "tu ne tueras point", ou touchant l'institution de la propriété: "tu ne déroberas point".

²⁾ *Vergeltung*.

³⁾ *Gerechtigkeit*.

Le premier droit n'est pas utilitaire, parce qu'il n'a pas de but pratique. Le second est utilitaire, parce qu'il poursuit le but pratique d'empêcher la transgression du droit en la prévenant ou en la repoussant, ou du moins d'en détruire ou d'en réparer les effets. Nous ne connaissons presque plus aujourd'hui que le droit coactif. C'est celui sous lequel nous vivons, et qui, sauf quelques débris obscurs du droit vindicatif, nous entoure et nous enveloppe complètement. L'idée de la coaction s'associe pour nous à celle du droit, de telle sorte que „droit” et „droit coactif”¹⁾ nous semblent des termes synonymes. Cependant le droit coactif a été universellement précédé du droit vindicatif et ne l'a remplacé que graduellement et d'une manière inaperçue. En effet, le droit pénal a été partout et toujours le droit primitif, sous la forme de la „vengeance privée” exercée par les personnes lésées, qui s'appuyaient sur la société primitive, et sous la forme de la „vindictive publique” exercée par cette même société, le plus anciennement au moyen de la mise hors de la paix ou du droit.

Le droit pénal coactif a été „enté” sur ce droit pénal vindicatif, il a longtemps coexisté avec ce dernier droit²⁾, il s'en est dégagé peu à peu sans qu'on s'en aperçût, et il a fini par le refouler et le remplacer complètement^{3).}

Le droit vindicatif n'a qu'un seul moyen de réaction contre les actes non tolérés, contre la transgression du droit; il n'a qu'une seule espèce de *justice*: la justice pénale. Le droit coactif dispose de plusieurs moyens de réaction, il a plusieurs espèces de *justice*⁴⁾: la justice

¹⁾ Recht et Zwangs-recht.

²⁾ A l'état de „concours idéal ou intellectuel” (comme on dit en droit pénal): la peine appliquée à un délit servant à la vindictive publique et exerçant en même temps une action préventive utilitaire par coaction psychologique.

³⁾ J'ai exposé la matière du droit pénal vindicatif et du droit pénal utilitaire et coactif et celle de l'histoire universelle de ces droits dans „La peine et la peine de mort 1870”. Je ne puis qu'y renvoyer pour plus de détails.

Dans son ouvrage „die Grundlagen des Rechts” M. Alb. Post déduit de la théorie philosophique et cosmogonique qu'il y expose: que le caractère général du droit, manifeste surtout dans le droit primitif universel, est le rétablissement de l'équilibre rompu (Ausgleichung) entre les membres des sociétés (sociale Verbände) concentriques ou entre chacun des membres et la société dont il fait partie. Ces actes d'Ausgleichung, cependant, sont en effet des actes de vengeance, des réactions pénales; et comme M. Post le reconnaît d'ailleurs, le type parfait de l'Ausgleichung, réclamée par la passion de la vengeance et calmant l'émotion produite par la transgression du droit, est . . le *talion*.

⁴⁾ Faute d'un autre mot, il est permis d'employer le mot „*justice*” dans ce sens général de „moyen ou mode de *contrainte* au service du droit”. Les allemands ont „Rechtsmittel, Rechtspflege”.

pénale préventive¹⁾), la justice restitutrice, réparatrice et protectrice, dite civile, la justice préventive, répressive et protectrice exercée par, la police ou en général par le pouvoir administratif et la force publique.

JUSTICE.

Il n'y a pas de droit coactif sans moyen de contrainte, sans justice. La justice est ce qu'on appelle la „sanction” du droit: ce qu'il faut aux règles éthiques dictées par le jugement commun, pour qu'elles soient des règles de droit. Le domaine du droit, cependant, n'est pas divisé en plusieurs parties ayant chacune sa propre justice. Il ne faut pas distinguer quatre droits desservis par quatre justices: 1^o. par la justice pénale, 2^o. par la justice restitutive civile, 3^o. par la justice administrative, 4^o. par la police. Il y a des matières de droit jouissant du concours de la justice pénale, de la justice civile et de la police; par exemple la propriété, la transgression des règles relatives à cette institution étant combattue par ces trois moyens de contrainte. Il y a d'autres matières de droit qui ne s'appuient que sur deux ou sur un seul de ces moyens. Ainsi la justice pénale est la seule sanction dont on puisse se servir dans un très grand nombre de cas où on désire établir du droit coactif; et la justice civile est la seule sanction qu'on veuille appliquer par rapport aux obligations du droit privé économique. — Il faut observer de plus que l'importance de la justice pour le „droit matériel”²⁾, qui lui doit son existence comme droit, est si grande, qu'on distingue plusieurs masses de droit, ou en d'autres termes qu'on réunit et sépare des matières de droit, non d'après les distinctions du droit matériel qui se présentent naturellement, mais d'après les moyens de contrainte ou les justices qui s'y rattachent. C'est ainsi qu'on distingue

¹⁾ C-à-d. préventive, non par la force matérielle, mais par la contrainte psychologique, ou plutôt psychique. Non cependant dans le sens de Feuerbach, mais dans celui d'une double action psychique: 1. l'action terroriste, 2 l'action morale. — Je ne puis encore que renvoyer, quant à ces effets de la peine sociale, à mon écrit précité: „La peine et la peine de mort”.

²⁾ J'emploie ce terme au lieu de „fond du droit”, qui est l'expression française usuelle. Les termes opposés de l'ancienne philosophie „matière et forme, matériel et formel” sont préférables aux termes opposés „fond et forme”. Matière en effet signifie „la substance, le contenu”; fond signifie ce qui est au fond, c- à d. non à la surface mais dans la profondeur, et par suite aussi ce qui est essentiel. On peut donc appeler „matière du droit” ou „droit matériel” les règles de droit qui régissent la société humaine, en l'opposant à la justice qui s'occupe des actes extérieurs du pouvoir social par lesquels la contrainte juridique doit être exercée, et qui règle par conséquent la forme de ces actes. Mais on ne peut appeler „fond du droit” — c-à-d. ce qui est au fond du droit ou en fait l'essence — les règles de droit qui régissent la société humaine.

1^o. le droit pénal, comprenant toutes les matières de droit que sanctionne la justice pénale, 2^o. le droit civil, comprenant celles que sanctionne la justice civile; et que 3^o. on traite séparément de la tâche de la police. Il s'ensuit que les mêmes matières figurent, sans qu'on s'en aperçoive, sous divers chefs de justice. La propriété dont s'occupe la justice civile par la revendication et les dédommagemens, reparait dans le droit pénal par la punition du vol, du détournement et de plusieurs „destructions, dégradations et dommages”; et ce, sans compter la protection de la propriété par la police. Il semble, en effet, que la protection de la propriété par la justice civile, par la justice pénale et par la police soient trois chapitres du droit, entre lesquels il n'y a aucun rapport.

Comme il n'y a pas de droit sans justice, le *droit des gens* ne porte pas le caractère du droit. L'usage du terme s'explique 1^o. par l'analogie des règles de conduite concernant les individus humains vivant en société, et des règles qui concernent les nations considérées comme individus politiques et vivant dans une espèce de société internationale, 2^o par le fait qu'elles sont des règles dictées par le jugement éthique commun de ces nations, et 3^o. par le désir général que l'observation de ces règles ne dépende pas de la bonne volonté de chaque nation, mais puisse être assurée par quelque moyen de contrainte. Le droit des gens européen n'est en effet qu'une éthique internationale, qui serait changée en droit dès qu'il y aurait un pouvoir, supérieur à celui des nations covivantes, auquel ces nations se soumettraient quant à l'exercice de la justice internationale.

JUSTICIER.

Il n'y a pas de justice sans justicier. Dans l'enfance du droit *vindicatif* la réaction contre la violation du droit peut être exercée par la vengeance *privée*; mais la justice du droit *coactif* est toujours exercée par le *pouvoir social*. Ce *pouvoir* émane toujours de l'ensemble des membres de la société dont le jugement commun forme le droit. Il est aux mains, soit du *peuple* (= les membres de la société primitive) *assemblé* ou de ses délégués, soit de ses chefs élus ou reconnus, soit de ses magistrats, soit de ses représentants réunis en conseil ou appelés à remplir une tâche déterminée, comme juges, arbitres, échevins, jurés; ou bien aux mains de ceux qui, quoiqu'investis d'un pouvoir non dérivé mais usurpé et appuyé sur une force armée, se conduisent néanmoins en justiciers exerçant la justice conformément au jugement juridique commun, comme les conquérants et leurs successeurs, les tyrans, les seigneurs territoriaux et féodaux.

DROIT MATÉRIEL ET DROIT DE JUSTICE ET D'ORGANISATION.

A mesure que le droit et la société s'éloignent de leur simplicité primitive, la justice et le justicier, s'il exerce un pouvoir dérivé, deviennent l'objet de règles uniformes et constantes. Aux règles de droit matériel se joignent des règles touchant les formes de la justice et touchant le personnel et les fonctions des justiciers: règles sur la *procédure* civile, pénale, administrative, et sur le fonctionnement de la police, règles *d'organisation* judiciaire (civile et pénale), administrative, politique. — Les règles de procédure judiciaire *primitive* sont le produit d'un jugement commun *irréfléchi*. Mais les règles de procédure judiciaire deviennent de plus en plus le produit de la réflexion, sans cesser toutefois d'émaner du jugement commun, quand elles sont arrêtées par les organes de la société. Il en est de même des règles d'*organisation judiciaire*. — La justice et l'*organisation judiciaire* étant les accessoires nécessaires du droit matériel, les règles qui les concernent forment avec celles qui se rapportent au droit matériel, un ensemble portant le nom *commun* de „droit”. Ce nom qui assimile les accessoires à la chose principale, est d'autant mieux justifié que la justice et l'*organisation* sont normalement réglées en conformité du jugement commun sur les meilleurs moyens de réaliser le droit (matériel).

DROIT ET LIBERTÉ SOCIALE.

Nous avons dit que *l'intolérance sociale* est nécessaire à l'existence du droit, soit vindicatif, soit coactif. Quant au droit coactif, nous pouvons distinguer deux domaines de la société humaine, celui de la *liberté sociale* et celui du *droit*. Les règles établies par le jugement commun et imposées par le pouvoir social limitent le domaine de la liberté laissée aux hommes par leurs semblables, et forment le droit. Il est vrai que la contrainte sociale a été souvent exercée, et quelquefois à beaucoup d'égards et dans une forte mesure, dans l'intérêt spécial des gouvernants. Cependant ce sont là des écarts, des déviations de la tendance régulière et progressive de la société humaine. En général la contrainte sociale est exercée conformément au jugement éthique commun. La vie sociale est donc (en général) partagée entre le droit et la liberté, et la liberté est en raison inverse du droit. — Il n'est pas inutile d'insister sur cette simple vérité, afin de dissiper les illusions confuses qu'on s'est faites sur la nature du droit, en disant que le droit est la *condition* ou l'*organisation* de la liberté. La naissance et l'évolution du droit ont été sans doute un grand progrès humain. Mais le droit, qui use de contrainte pour empêcher

le mal ou réaliser le bien, ne peut être considéré que comme une *infirmité humaine*. Il est permis de croire cependant que cette infirmité est destinée à disparaître, et que la liberté finira par enlever au droit toute la place qu'il occupe maintenant. La „fin du droit” ne suppose nullement une société parfaite formée par des hommes „sans péché”. La contrainte sociale pourra cesser d'être nécessaire, non moins que la guerre d'être quelquefois inévitable, sans que les hommes soient devenus des anges.

C H A P. II.

NATURE EXTERNE DU DROIT.

Notre droit actuel contient, sur beaucoup de matières, une masse considérable de règles juridiques très détaillées, dont la loi écrite est la source et la forme. Il a fallu une longue évolution pour amener ce résultat.

D'abord, quant à son *contenu*, le droit ne se forme et ne progresse que lentement: *extensivement*, quant aux matières dont il s'occupe, *intensivement*, quant au développement de ses règles, à leur précision et à leur fixité. Restreint, vague et incertain à l'origine, le droit a besoin d'une longue période de formation pour arriver à l'état florissant où nous le voyons actuellement chez nous.

SOURCES DU DROIT.

Pour ce qui regarde la *source* et la *forme*, nous sommes un peu trop habitués à identifier le droit et la loi, dans ce sens que la loi écrite est la source unique et nécessaire du droit, et qu'il n'y a pas de droit qui ne soit revêtu de la forme légale. — Non seulement la loi n'est jamais et ne peut être la source et la forme primitive du droit, mais elle ne s'introduit pas même régulièrement chez tous les peuples au bout d'un certain développement juridique. L'usage de l'écriture a toujours exercé une profonde influence sur les sources et les formes du droit, en même temps qu'il était la condition de son progrès extensif et intensif; mais il n'a pas nécessairement conduit à la loi écrite. De plus, la législation une fois introduite n'est pas nécessairement une institution permanente; elle peut s'affaiblir et s'arrêter après avoir quelque temps fonctionné. La succession des sources et des formes du droit a été, en effet, bien variée et irrégulière sur le théâtre de l'histoire universelle. Et on se tromperait fort en croyant que l'histoire des sources parcourt à peu près constamment les phases

suivantes: 1^o droit coutumier, 2^o concurrence de la loi et de la coutume mise par écrit, 3^o monopole de la loi et codification.

DROIT IMMÉDIAT ET DROIT COUTUMIER.

On ne trouve de l'uniformité que dans l'enfance du droit. La source primitive des règles juridiques est partout et toujours le jugement commun tout seul et tout pur, sans forme et sans manifestation extérieure. Le droit simple et primitif, sur lequel tout le monde est d'accord, est appliqué spontanément et sans consulter aucun témoignage de son existence, par l'exercice de la vengeance privée ou publique, par le verdict rendu dans l'assemblée populaire, par les chefs, les conseils, les rois, les prêtres qui jugent. C'est une grave erreur de faire de la coutume, c- à- d. de l'usage ou de l'application déjà prolongée, la compagnie nécessaire du jugement commun, sans laquelle il n'y aurait pas encore de droit, et de faire ainsi du droit coutumier le droit le plus ancien. Au contraire, dès que le jugement commun existe, et tant qu'il conserve sa vigueur, ses organes l'appliquent sans se demander ce qu'on a fait précédemment. La coutume alors est un hors-d'œuvre. Il n'y a aucune raison de ne vouloir parler de droit qu'à partir d'un usage établi et prolongé. Il faut dire, au contraire, que l'usage suit le jugement commun, et qu'à mesure que ce jugement s'affermi, l'usage devient plus universel et plus constant. Il est vrai seulement, que l'usage bien établi ne suit pas de la même façon la décadence du jugement commun. Ce jugement s'affaiblissant et cessant, l'usage n'en diminue et n'en disparaît pas aussitôt; mais on continue à l'appliquer par la puissance de l'habitude, de la tradition, de la routine. C'est lorsque l'usage actuel n'est plus soutenu par le jugement commun, que l'attention se porte sur la coutume, et qu'on se demande bientôt, surtout quand il s'agit de règles secondaires et qui ne se présentent pas chaque jour: tel usage existe-t-il ou non, ou quel est au juste l'usage en pareil cas? Ainsi le *droit immédiat* est changé en *droit coutumier*. Cette succession dépend d'un fait psychologique constant dans le domaine du droit. Nous ne répudions pas ce que nous avons longtemps considéré et pratiqué comme droit, dès que nous cessons de le reproduire en nous. Il nous est difficile, au contraire, de nous défaire de l'habitude que notre âme a contractée à cet égard; et ce d'autant plus que la reproduction du jugement commun ne s'est affaiblie et n'a cessé que graduellement. Mais il y a plus. Les institutions et le droit des temps passés étaient anciennement l'objet d'un profond respect et de grandes illusions, tout comme aujourd'hui la nouveauté seule des institutions sociales

les recommande aux enfants des révolutions, qui ont adopté le mépris du passé et le culte de l'avenir. Le seul fait de l'existence d'une ancienne coutume suffisait donc pour faire retenir un droit répondant au jugement juridique, non de la génération actuelle, mais des générations précédentes. Toutefois, cette conservation du droit du passé s'arrêtait, dès que le jugement commun réagissait contre le droit coutumier, dès qu'il le condamnait et produisait des règles contraires. C'est alors que le droit coutumier tombait en *désuétude*.

Au lieu d'être une seule et même chose, le droit immédiat primitif et le droit coutumier diffèrent donc profondément. La source du droit immédiat est intérieure, c'est le jugement juridique seul ; la source du droit coutumier est extérieure, c'est la coutume seule. En appliquant le droit coutumier, on n'interroge que la coutume : non le ci-devant jugement commun, auquel la coutume doit son existence, ni le jugement commun actuel, lequel ne se fait valoir que lorsqu'il abroge le droit coutumier par un nouveau droit immédiat. Ainsi le droit immédiat et le droit coutumier pourront alterner ; mais tout droit coutumier doit avoir été précédé d'un droit immédiat.

La coutume, tout extérieure, est composée de faits matériels. Ces faits sont de trois sortes seulement : 1^o. la pratique volontaire, l'application spontanée, par les particuliers dans leur vie économique, par les parties dans leurs transactions ou actes juridiques ; cette application ayant été faite constamment et depuis longtemps ; 2^o. les jugements rendus depuis longtemps dans le même sens par les juges compétents en cas de différends entre les parties ou dans l'administration de la justice pénale ; 3^o. l'*usus fori* constant et ancien dans la procédure civile et pénale.

Observons encore que le droit immédiat n'est jamais remplacé que partiellement par le droit coutumier ; et ce, pour les règles secondaires plutôt que pour les règles primaires, les principes, les notions fondamentales. La coutume est invoquée pour les parties plus variables, plus douteuses, en même temps qu'elle n'est pas mentionnée pour les parties élémentaires et bien établies au sujet desquelles le jugement commun n'a pas vacillé. Ainsi la coutume, invoquée pour une foule de détails dont le jugement commun a cessé de s'occuper, peut n'être pas invoquée par rapport à des parties plus importantes qui semblent des axiomes juridiques ; par exemple : l'institution de la propriété avec la revendication, l'indemnité due par le voleur et par l'auteur d'un dommage, l'acquisition par occupation, celle des fruits, l'obligation (*re*) de rendre la chose au déposant, au prêteur, au commodant, au débiteur propriétaire du gage qui a payé sa dette, etc.

Le droit immédiat et le droit coutumier sont deux phases successives du droit quant à sa source. Mais il ne s'ensuit pas que ces phases correspondent à des périodes successives. Le droit immédiat précède toujours; mais la période de son empire exclusif est suivie d'une période mixte où le droit devenu coutumier coexiste 1^o. avec le droit resté immédiat, 2^o. avec un nouveau droit immédiat qui a remplacé le droit coutumier tombé en désuétude, et 3^o. avec le droit qui se trouve dans un état de transition entre celui de droit immédiat et de droit coutumier, et dont on ne saurait dire s'il est encore immédiat ou déjà coutumier.

Avant d'être source, la coutume est une manifestation du jugement juridique *actuel* et par conséquent du droit immédiat. Il en est de même de l'usage présent ou nouveau mais fréquent. Les maximes ou proverbes juridiques plus ou moins anciens mais encore en usage, ainsi que les témoignages fournis pour l'information du juge par une multitude de personnes bien choisies pour exprimer le jugement juridique du peuple ou d'une classe populaire, comme de celle des commerçants, (tourbes) peuvent également manifester le droit immédiat existant. Il faut bien distinguer toutes ces manifestations et la coutume devenue elle-même la *source* d'un droit dont un jugement juridique qui appartient au passé, fut la première source. On peut dire que le droit immédiat est un *droit vivant* et le droit coutumier un *droit mort*, tandis que le droit légal est un droit *immobilisé jusqu'à nouvel ordre*.

Quant au droit dont le caractère est incertain, parce qu'il se trouve dans un état de transition entre celui du droit immédiat et du droit coutumier, la coutume pourra être invoquée comme témoignage du droit immédiat ou au moins du droit coutumier existant, et les „tourbes” de témoins, entendus dans une enquête judiciaire sur l'existence d'un droit non écrit, pourront certifier que tel est le jugement commun du peuple, des commerçants etc., et que tel, au moins, est l'usage ancien, constant et encore observé dans la vie économique privée.

DROIT COUTUMIER ÉCRIT.

L'usage de l'écriture fait naître le désir de fixer par écrit le droit coutumier, nécessairement vague; et ce surtout à une époque où ce droit mort est devenu moins généralement connu et moins certain, au sein d'une population plus éloignée du jugement commun qui l'a produit jadis. Il arrive donc que le droit coutumier d'un pays est recueilli, formulé et mis par écrit dans des collections privées. Souvent ces collections deviennent d'un usage général et acquièrent une grande

autorité dans les tribunaux, de telle sorte qu'on ne consulte plus la coutume même, et qu'on s'en rapporte à la coutume écrite seule, comme renfermant l'expression adéquate du droit coutumier existant. Néanmoins, on ne considère pas comme abrogée la coutume non comprise dans le recueil, lequel peut être très incomplet et ne pas avoir la prétention d'épuiser la coutume. Le droit coutumier écrit, en outre, ne change pas de nature. L'autorité dont il jouit ne peut être que celle de rendre exactement la coutume existante; et l'écrit ne peut empêcher le droit coutumier de tomber en désuétude, c'est-à-dire d'être écarté par le jugement commun vivant, et par suite de ne plus être appliqué. — Il faut bien distinguer cette simple coutume écrite, quelle que soit l'autorité dont elle jouisse, de la coutume écrite, officiellement rédigée et promulguée, qui est en effet une loi et ne peut plus, par sa nature, tomber en désuétude.

DISCRÉTION DU JUGE.

Nous sommes trop habitués à nous représenter le droit comme un ensemble de règles qui couvrent à peu près le champ qu'elles sont appelées à couvrir. Les règles de droit nous semblent régler à peu près les matières de droit, d'où il suit que le juge, sauf un peu d'interprétation, n'a qu'à appliquer le *droit* pour rendre la *justice*. Il peut en être ainsi sous le régime de notre législation et de notre codification. Mais il en était tout autrement à l'origine. La provision de jugement commun était d'abord exiguë, défectueuse et vague. Elle ne répondait aucunement à la multiplicité des cas qui se présentent dans la vie réelle. Ainsi, surtout lorsque la justice n'était plus rendue par les assemblées populaires ou par des conseils nombreux, mais par un chef, un roi, un magistrat, qui examinait de plus près la nature spéciale de chaque cause, la tâche du juge ne se réduisait pas à appliquer le jugement commun, le droit existant. Il avait à „trouver” une décision reposant sur de bonnes considérations générales ou au moins satisfaisante dans l'espèce, non seulement à ses propres yeux, mais aux yeux des autres membres éclairés et justes de sa nation, dont il devait être l'organe en jugeant. Ainsi le juge primitif devait appliquer le droit existant. Il ne faut pas méconnaître cette partie essentielle de sa vocation. Mais en même temps il devait *juger* lui-même dans une large mesure; et quand il était considéré comme un personnage sacré, tels que l'étaient les rois de l'antiquité, c'était surtout ce jugement personnel, quelquefois embarrassant et difficile, qui était attribué à l'inspiration des dieux.

En revanche, les jugements n'ont jamais précédé le droit, ni servi

à sa formation, comme le veut une théorie qui enseigne que les rois et autres anciens juges ont commencé à juger avant qu'il y eût aucune règle de droit, et que c'est de leurs jugements réitérés dans le même sens, que des règles de droit sont nées. Il faut distinguer dans la juridiction la part du droit et la part de la discréption du juge. Celle-ci reste distincte du droit même, lorsque les juges obéissent à l'autorité de leurs propres jugements ou des jugements rendus par d'autres juges. Tant qu'une règle suivie dans une foule de jugements successifs n'a pas été adoptée par le jugement commun, elle n'est pas une règle de droit et ne lie pas le juge. Dès qu'au contraire le jugement commun l'a reçue, elle devient une règle de droit à ce titre, et le juge ne peut plus s'en écarter.

AUTORITÉ DE LA JURISPRUDENCE ET DE LA DOCTRINE.

Les décisions des juges et les opinions des juristes — en d'autres termes la jurisprudence et la doctrine — peuvent acquérir une grande autorité parmi les juges, de manière à être observés par eux, librement il est vrai, mais généralement et régulièrement, à l'instar d'une loi. Ainsi les juges pourront suivre leurs propres jugements antérieurs¹⁾ ou ceux d'une cour supérieure ou d'un tribunal jouissant d'une réputation exceptionnelle²⁾. Il faut à cet effet des recueils de jugements qu'on puisse compulser et consulter chaque instant. Quant aux juristes, leurs avis écrits et recueillis, leurs commentaires sur le droit existant, leurs traités primitifs³⁾ et leurs traités professionnels et savants⁴⁾ peuvent être constamment invoqués et appliqués dans les tribunaux. Par cette soumission volontaire à l'autorité de la jurisprudence et de la doctrine les juges restreignent le champ de la „discréption” ou de „l'arbitre” que le droit en vigueur leur a laissé. Mais l'opinion publique peut leur imposer cette restriction, et en général ils ne demandent pas mieux que de dégager le plus possible leur responsabilité dans l'administration difficile de la justice civile et pénale.

Il ne faut pas perdre de vue que la jurisprudence et la doctrine, quelle que soit leur *autorité*, ne sont pas encore du *droit* (positif).

¹⁾ Par ex. en Angleterre les jugements précédemment rendus des cours de Westminster jugeant les common pleas d'après le common law.

²⁾ Par ex. le parlement de Paris et les tribunaux d'échevins de Magdeburg et de Leipzig.

³⁾ Rechtsbücher. Par ex. le Miroir des Saxons.

⁴⁾ Par ex. ceux des juristes romains.

Cette autorité ne lie pas le juge et n'a pas *force de loi*. — Pour que les recueils de jurisprudence et les écrits des jurisconsultes aient force de loi, il faut que cette force leur ait été communiquée par un décret du pouvoir souverain¹⁾. Néanmoins ces recueils et ces écrits, ayant été promulgués de manière à lier le juge, ne sont pas devenus des lois, parce qu'ils ont la *force*, il est vrai, mais non la *forme* d'une loi. Cette forme, en effet, est celle de la norme qui expose le droit avec plus ou moins de concision, mais dans une formule directe et unique. Les recueils d'arrêts et l'ensemble des écrits juridiques, au contraire, ne contiennent pas un droit à l'état libre, séparé et disponible. Il faut en dégager le droit qui s'y trouve enveloppé, avant de pouvoir dire „le voici”, et le résultat de cette opération est incertain ; ceux qui l'entreprendront pourront obtenir des résultats différents.

LA LOI.

Nous identifions trop „la loi” avec notre loi actuelle, composée, approuvée, pronulguée suivant les règles constitutionnelles par le pouvoir politique compétent, et même seulement par le pouvoir souverain, c-à-d. avec la loi de l'état, la loi par excellence. Il peut y avoir et il y a eu bien des modes de faire la loi et des législateurs fort divers ; mais il y a une vraie *loi* (au sens large) toutes les fois que le droit est établi dans la forme de la loi par un pouvoir social qui s'en attribue la faculté, et auquel cette faculté n'est pas déniée.

L'histoire nous apprend que la loi revêtue des meilleures formes est une institution déjà ancienne. Nous trouvons à Rome des lois écrites et formulées avec soin, proposées par les magistrats, mises au vote dans l'assemblée populaire constitutionnellement composée, approuvées à la majorité des voix. Le même phénomène se présente dans les cités antiques en général. On sait que cette institution précoce disparut sous les empereurs. Parmi les Germains, les lois barbares, qui formalisent surtout le droit existant, immédiat et coutumier, et qui contiennent en outre du droit nouveau, des additions et des modifications, sont en partie des lois approuvées par les assemblées populaires, en partie des ordonnances royales, en partie des propositions royales acceptées par l'assemblée populaire. Dans tous ces cas ce sont de vraies lois. Cependant, toute cette législation précoce

¹⁾ Par ex.: celui de Valentinien III, de 420 p. C., établissait les règles que le juge devrait observer quant à la force de loi accordée aux écrits de certains juristes romains.

des peuplades germaniques disparut dans la période de la décadence carlovingienne; et une nouvelle législation *locale*, irrégulière et variée, naquit au moyen âge. De vraies lois furent édictées par les seigneurs territoriaux, temporels¹⁾ et spirituels, et par les magistrats des villes. Par les seigneurs, quand ils rendaient des ordonnances générales avec ou sans l'assentiment de leurs nobles, ou qu'ils octroyaient des chartes à leurs villes. Par les magistrats, quand ils arrêtaient des statuts avec ou sans le concours des représentants de la commune. Ces lois formulaient l'ancien droit immédiat et coutumier, ou consacraient des rédactions privées déjà existantes, ou contenaient des altérations du droit existant ou un droit nouveau. Quelquefois on faisait des emprunts aux voisins dont le droit écrit jouissait d'une grande renommée; ou bien le droit d'une autre ville était donné à une ville nouvelle, ou à une petite ville qui n'avait pas de droit écrit satisfaisant.

Il y a donc des lois malgré la simplicité de la législation et la petitesse du législateur. Mais il est indispensable que la loi soit écrite. La notion de *loi*, dans le sens de source du droit, implique que les règles de droit soient exprimées par des paroles précises, certaines, invariables. Le droit légal est rivé à des termes déterminés. Or c'est à quoi l'écriture est nécessaire²⁾. La source „*loi écrite*” n'a donc pas été précédée par une source „*loi orale*”. Il est certain que le droit immédiat et coutumier n'a pas été arrêté, ou que du droit nouveau n'a pas été établi, oralement par les assemblées populaires, avant l'époque où les résolutions de ces assemblées étaient formulées et constatées par écrit. Mais si cela avait eu lieu, la source du droit oral ainsi fondé ne devrait pas être appelée *loi*, parce que la forme de l'écriture est un élément essentiel de cette source.

Le droit légal est établi jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit abrogé par une loi postérieure. Il n'est donc jamais temporaire ni viager. Il ne peut être établi pour un certain nombre d'années, ni seulement pour la vie du législateur ou pour la durée de ses fonctions. Les constitutions personnelles d'un prince, qui s'évanouissent à l'instant de sa mort, ne fondent pas du droit légal. De plus, ce droit ne peut tomber en désuétude. Si cela arrive par suite des révolutions, des perturbations sociales, des altérations profondes

¹⁾ Y compris les empereurs allemands, par exemple quant aux villes impériales, et les rois, par exemple les rois de France, lorsque leur pouvoir royal commença à se consolider.

²⁾ On pourrait remplacer l'écriture par la tradition orale (confiée à quelque corps permanent) de règles juridiques mises en vers. Mais on ne s'est jamais servi de cet expédient imparfait. *L'histoire* ne connaît que l'écriture.

des idées et des moeurs, c'est un événement contraire à la nature de la loi. Le droit immédiat est impuissant à infirmer la loi ¹⁾, tandis que la loi, en un clin d'oeil, par une seule parole, peut faire disparaître et remplacer tout droit immédiat ou coutumier. Ces sources primitives ne vont donc pas de pair avec la loi. La loi est une source d'un ordre supérieur.

SCIENCE DU DROIT.

C'est à tort qu'on a considéré la science du droit comme une autre source du droit. Les juristes qui examinent, analysent et combinent les règles contenues dans le droit immédiat, coutumier et légal, et qui en déduisent de nouvelles règles ²⁾, ne créent pas du droit positif, dont la science serait la source. En effet, ces règles déduites ne sont pas établies impérativement, de manière à lier le juge. Elles n'appartiennent pas au domaine du droit, mais à celui de la discréption du juge. Quelle que soit leur autorité, elles ne contiennent que des avis au juge, qui, en les acceptant, amoindrit le champ de sa discréption. Pour en faire une source de droit, il faut leur donner force de loi ³⁾.

HISTORIQUE DES SOURCES.

Nous avons distingué jusqu'ici les sources de droit suivantes :

1^o. *a* le jugement commun, source du droit immédiat,

b la coutume,

2^o. la loi,

3^o. la jurisprudence et la doctrine (recueils de jugements, écrits des juristes) ayant force de loi.

Il ne suffit pas de distinguer nettement ces trois ou quatre sources pour se faire une idée adéquate de la diversité et de la multiplicité des sources et des formes du droit des peuples policiés, que l'histoire nous fait connaître.

¹⁾ Sauf, bien entendu, le non-usage d'un droit facultatif, par exemple d'un acte juridique solennel (une forme de contrat, de transport, de testament), ou de quelque "droit réel", comme l'emphytéose et la dîme. Sauf aussi, en matière pénale, l'impunité de certains délits vieillis, parce que le ministère public, en vertu de son pouvoir discrétionnaire, cesse de les poursuivre.

²⁾ Des règles qui y sont contenues, ou qui s'y rattachent, soit par voie de conséquence en remontant aux principes et aux motifs, soit par voie d'analogie, soit par voie d'application de l'esprit de la loi (ou en général du droit positif) à des institutions, des transactions, des circonstances nouvelles.

³⁾ V. ci-dessus p. 30.

DROIT ROMAIN.

Commençons par le droit romain. — A Rome, comme ailleurs, l'assemblée populaire exerçait très anciennement un pouvoir suprême, et le pouvoir royal n'y a grandi que peu à peu à son préjudice. Après l'abolition de la royauté le pouvoir du peuple romain assemblé dans ses comices, amoindri d'une manière croissante sous les derniers rois, s'accrut aux dépens des magistrats. Cependant, avant comme après la chute de Tarquin le Superbe, le droit civil et pénal n'aurait pu être établi qu'avec le consentement du peuple par une lex, et non par une ordonnance royale. Seulement, avant la loi des XII tables, qui fut composée un demi-siècle après l'expulsion des rois, on n'a pas songé à toucher au droit existant. Les XII tables entrèrent dans une voie nouvelle, en formulant par écrit d'une manière fort concise et en promulguant tout d'un coup une masse considérable de droit pénal, de droit privé, de droit de procédure et d'exécution. Cependant elles ne codifièrent pas indistinctement le droit immédiat et coutumier existant¹⁾). Au contraire, elles passèrent sous silence l'ancien droit trop bien établi pour qu'il fût utile de le mettre par écrit: „jus in tantum probatum ut non fuerit necesse scripto id comprehendere”. Mais elles exprimaient en termes précis et portaient à la connaissance de tous et notamment des plébéiens la partie du droit existant, désormais commun aux patriciens et aux plébéiens, qui pouvait sembler vague ou incertaine ou insuffisamment connue et constatée, et que les magistrats patriciens, qui seuls rendaient la justice, auraient pu appliquer à leur gré. Elles contenaient, de plus, des règles qui étaient des concessions faites aux plébéiens et des innovations

¹⁾ En revanche, elles ne firent que codifieret réformer le droit *indigène*, et ne se soucièrent pas d'importer du droit étranger et notamment du droit grec. On a tâché en vain d'indiquer un élément grec dans les XII tables. V. Karlowa, röm. Rechtsgesch., 1885, I. p. 112/3. Des dispositions *semblables* dans les lois grecques ne prouvent pas qu'il y ait eu emprunt. Et s'il arrive qu'un auteur latin fait remarquer la ressemblance et opine que les décembres ont transporté la disposition grecque dans les XII tables, son opinion n'a aucune importance, parce que le sens historique lui fait défaut, et parce qu'il aime à faire de savantes citations. Du reste, hors des passages de Cicéron où cet auteur dit de la loi de Solon touchant les funérailles: „quam legem iisdem prope verbis nostri viri in decimam tabulam conjecerunt; nam de tribus riciniis et pleraque illa Solonis sunt, de lamentis vero expressa verba sunt” (de leg. II. 25), et „jam cetera in XII, minuendi (sunt) sumptus, lamentationesque funeris, translata de Solonis *jere* legibus”, (ibid c. 23), il n'y a que deux passages de Gaius (l. 4. D de coll. 47—22) et l. 13 D. de fin. reg. (10.1), où il dit qu'une loi des XII tables „videtur ex lege Solonis translata esse”, ou qu'elle est écrite „ad exemplum quodammodo” d'une loi de Solon.

désirées à une époque de trouble politique et de mouvement juridique. Mais il ne faut pas les considérer comme une codification doctrinaire ou systématique. Aucun article n'y était inséré sans raison spéciale. — Les lois des XII tables ne furent pas une législation précoce, ni un phénomène isolé. D'autres cités antiques ont entrepris de codifier leur droit à l'époque où l'usage de l'écriture était devenu plus général, et à la suite des luttes entre les aristocraties des anciens citoyens et les nouveaux habitants¹⁾, qui demandaient à partager le droit des anciens, et auxquels des lois écrites et publiées semblaient une garantie. Rome n'a donc fait que ce qu'ont fait d'autres cités antiques et surtout grecques. Si elle a produit, dans la loi des XII tables, une œuvre fort supérieure au point de vue législatif et juridique à celles de ses soeurs²⁾, c'est au tour d'esprit, au génie des romains qu'il faut attribuer cette supériorité, non à des circonstances particulières qui favorisaient chez les romains une législation précoce et exceptionnelle.

Les XII tables de l'ancienne cité crétoise de Gortyn(a), découvertes en 1884, fournissent quelques parallèles avec les lois romaines des XII tables, mais ne donnent aucun appui à l'hypothèse que les décembres ont emprunté une partie même minime de leurs lois, soit au petit code de Gortyn—lequel réunit évidemment un peu d'ancien droit coutumier, qu'il formule, et du droit plus récent et réfléchi innovant sur l'ancien — soit à d'autres anciennes compilations de lois des cités grecques. En effet, autre chose est d'avoir suivi l'exemple de l'étranger dans l'arrangement extérieur, par exemple quant à l'adoption du nombre XII pour les colonnes ou tables sur lesquelles on gravait les lois ainsi portées à la connaissance du public et rendues inaltérables ; autre chose d'avoir emprunté à l'étranger des institutions et des règles de droit.

Après la loi des XII tables les „leges“ continuèrent jusque sous l'empire à établir du droit nouveau. Elles abondèrent même sous Auguste, mais pour s'éteindre lentement sous ses successeurs jusqu'à la fin du premier siècle (Nerva). Les sénatusconsultes qui leur succédèrent sous l'empire comme sources du droit légal, ne survécurent

¹⁾ La plèbe romaine au moins n'était formée que par les populations habitant le territoire (latin) annexé autour de Rome, et par les descendants des étrangers (latins) immigrés et accueillis sans être admis dans les cadres du *populus romanus*. C'étaient du reste des hommes indépendants et distincts des clients (anciens habitants réduits en soumission) des citoyens romains.

²⁾ Cicéron dit énergiquement que le *jus civile étranger*, même celui de Solon, comparé à celui des XII tables, était „*inconditum ac paene ridiculum*“ (*de orat. I 42*).

pas au second siècle (Septime Sévère). Il est évident que les sénatus-consultes étaient des *lois*, non moins que les *leges*, puisque le sénat remplaçait les comices comme organe du pouvoir souverain, et qu'à ce titre il fondait du droit. Le fait que les *leges* et les sénatus-consultes étaient inspirés ou dictés par les empereurs, ne les empêchait pas non plus d'être de vraies lois ; car ils établissaient toujours du droit dans la forme légale, et même dans les meilleures formes quant à la concision et à la précision, au style et à la terminologie. Il faut ajouter cependant que depuis les XII tables les *leges* et plus tard les sénatusconsultes ont peu contribué à l'évolution régulière du droit civil et notamment du droit privé économique. Cette évolution s'est faite 1^o. par la continuation de la formation de droit immédiat et coutumier (comme du droit des contrats informels : de la vente, de la location etc), 2^o. par l'édit prétorien, 3^o. par les juristes. Les *leges* nombreuses de la République, comme celles d'Auguste, étaient presque toujours motivées par quelque intérêt politique et social ; et beaucoup d'entre elles se proposaient de porter remède aux maladies morales dont souffrait la société romaine, tant publique que privée). Ce dernier caractère est aussi celui des nombreuses loi, qui se succédèrent pendant tout le premier siècle avant notre ère instituant des commissions permanentes pour juger à la place des comices des crimes déterminés, réglant la procédure à suivre et fondant ainsi le „droit pénal romain” ²).

Après les XII tables le droit immédiat et coutumier ne fut plus mis par écrit et converti en droit légal. Les *leges* ne continrent que du droit nouveau. Le droit immédiat et coutumier ne fut pas exposé dans des traités juridiques primitifs (*Rechtsbücher*) qui acquirent plus ou moins d'autorité. Enfin Rome ne connut pas de recueils de jugements jouissant d'une grande autorité dans les tribunaux. Sous tous ces rapports l'histoire du droit romain diffère de celle du droit européen au moyen âge. De plus, Rome possèda une institution extraordinaire dans l'édit prétorien.

Les préteurs étaient des magistrats justiciers investis d'un pouvoir judiciaire très large, surtout après que la loi Aebutia eut introduit la procédure formulaire. Ils exercèrent ce pouvoir, sans déroger formellement au droit établi en matière de droit privé et notamment

¹) Sous Auguste, outre les lois criminelles, la célèbre *lex Julia et Papia Poppaeæ*, qui porta le trouble dans le droit existant, au lieu d'établir du nouveau droit; et les *leges Aelia Sentia, Fufia Caninia et Junia Norbana*.

²) Dont les principales furent, vers et après la fin de la république, celles de Sylla, de César et d'Auguste.

de droit privé économique, par le droit immédiat et coutumier et par la loi des XII tables, mais en effet „adjuvandi, supplendi et corrugendi juris civilis gratia”. En vertu de leur pouvoir magistral les préteurs donnaient des actions, des exceptions, des interdits; ils ordonnaient des *missiones in bona*, accordaient des *in integrum restitutions*, imposaient des *sponsiones* etc. Or, sans juger eux-mêmes les cas innombrables qui se présentaient, sans entrer dans les détails et les questions de fait, ils traçaient chaque fois aux juges les limites de leur tâche exprimées dans des formules excessivement brèves; et ce faisant, ils ne pouvaient que suivre des règles générales. De plus, ils annonçaient d'avance les règles qu'ils se proposaient de suivre pendant la durée de leurs fonctions, les actions, les exceptions, les interdits qu'ils donneraient, non comme simple application du droit civil existant, mais comme amplification et comme déviation. Et chaque nouveau préteur — il ne pouvait en être autrement — adoptait à peu près l'héritage de ses prédécesseurs, sauf quelques petites additions et modifications qu'il apportait. Enfin l'édit du préteur, devenu stationnaire sous l'empire, fut clos officiellement par Adrien. — L'édit, évidemment, n'est pas la loi. Il n'expose pas régulièrement, systématiquement et impersonnellement une matière de droit. C'est toujours le préteur qui parle et qui annonce d'une façon très incomplète et très fragmentaire, comment il rendra la justice. La „forme de loi” manque donc à l'édit. Toutefois l'édit traditionnel tenait lieu de loi et fondait en effet du droit. Il restreignait le pouvoir discrétionnaire du juge, exercé à Rome par le préteur et le *judex*, *in jure* et *in judicio*; et il limitait fortement le besoin d'un *statute law* formel. La préture était en effet un office de législation perpétuelle.

L'autorité des juristes romains a été un phénomène juridique extraordinaire, non moins que l'édit prétorien. Dès l'origine les jurisconsultes furent des hommes *distingués* par leur position sociale et leur culture intellectuelle, qui donnaient *professionnellement* des avis *gratuits* à ceux qui venaient les consulter sur leurs procès ou leurs difficultés juridiques. Ces circonstances eurent un effet merveilleux sur la qualité et sur l'autorité de leurs avis. Sous ce rapport ils se distinguèrent profondément des praticiens du moyen âge et de l'ancien régime, qui étaient d'une condition sociale inférieure, et qui exploitaient lucrativement l'assistance juridique et judiciaire des parties. Les jurisconsultes romains, outre qu'ils répondent au public, enseignaient pratiquement et *gratuitement* le droit aux jeunes gens qu'ils admettaient dans leur auditoire. De plus, ils recueillirent ou laissèrent recueillir leurs avis sur des questions de droit. Ces recueils de

réponses avaient sur les collections de jugements (motivés ou non motivés) le très grand avantage de résoudre immédiatement des questions de droit abstraites, au lieu que les jugements décidaient des litiges dont il fallait extraire les questions de droit engagées dans les faits, afin d'examiner ensuite si et dans quelle mesure la décision les tranchait. Une fois lancés dans cette voie, les jurisconsultes se mirent à écrire des traités juridiques de diverse nature plus ou moins pratiques ou théoriques; entre autres des commentaires sur la loi des XII tables, l'édit prétorien et d'autres textes. En même temps, des „questions” et de l'interprétation systématique des textes ils s'élevèrent à des notions abstraites et générales, à des définitions juridiques exactes, à des divisions, des maximes, des principes, à un ordre des matières systématique; et des idées scientifiques ainsi acquises ils déduisaient des règles de droit nouvelles ou corrigées. De jurisconsultes professionnels qu'ils étaient, les principaux d'entre eux devinrent donc des juristes-auteurs, et leurs écrits acquirent une autorité de plus en plus irrésistible. Leur opinion, quand ils étaient d'accord, et en cas de dissidence l'opinion victorieuse, s'imposait in jure et in judicio, de telle sorte que les auteurs des traités de droit pouvaient dire de leurs opinions établies: „hoc jure utimur”. — Les écrits des juristes n'étaient pas dans leur ensemble une „source de droit”, puisque la *force* et la *forme* de la loi leur manquaient; mais ils tenaient lieu de loi, ils restreignaient le domaine de la discréption du juge, et ils dispensaient dans une forte mesure de l'intervention de la loi, et plus encore de celle du préteur par de nouveaux paragraphes ajoutés à l'édit. Les juristes, en effet, ne se contentaient pas d'expliquer le droit civil et prétorien; on peut dire qu'eux aussi ils écrivaient „*adjuvandi*, *supplendi* et *corrigendi* juris civilis et honorarii gratia”, qu'à cet effet ils rattachaient leur nouveau droit à l'ancien d'une manière souvent plus ingénueuse et subtile qu'exacte et logique, que faute d'une analogie ou d'un autre appui matériel, ils ne craignaient pas d'invoquer le droit naturel, l'équité, la raison, qu'enfin ils se conduisaient en législateurs dénués de pouvoir législatif. Il faut ajouter que, s'étant emparés de la loi des XII tables, de l'édit prétorien et d'autres sources pour les commenter, les juristes les refondaient, les noyaient, les absorbaient dans leurs travaux. Les magistrats, les juges, les justiciables finirent par se trouver en présence, non de l'édit, mais de la masse des traités juridiques où l'édit ne figurait plus que comme une matière première, travaillée par les juristes et ayant perdu son ancienne existence dans leur œuvre de „spécification”.

Avant l'époque de la décadence, les empereurs n'ont pas exercé

de législation formelle; ils ne remplacèrent pas à cet égard le peuple et le sénat. Par les orationes qu'ils prononçaient ou qu'ils faisaient prononcer dans le sénat, ou par les lettres qu'ils lui adressaient, ils l'obligeaient à rendre des sénatusconsultes à leur gré. Mais c'était l'exercice d'une influence, non celle d'un pouvoir. En vertu de leur magistrature générale, perpétuelle et suprême, ils rendaient des *édits* comme magistrats, des *décrets* ou jugements comme juges, des *rescrits* en matière de procès, adressés, soit aux magistrats qui les consultaient, sous forme de lettres, soit aux parties qui sollicitaient leur intervention, sous forme de réponses écrites sur les requêtes. Les édits et les décrets n'acquièrent que peu d'importance, les rescrits n'en acquièrent que lorsque, depuis Adrien, les empereurs se laissèrent consulter comme des jurisconsultes, et à cet effet se firent assister régulièrement par des juristes distingués. Les nombreux rescrits émanant du pouvoir impérial et du savoir des juristes pendant toute la période qui commence avec Adrien et finit avec Alexandre Sévère, ne se sont pas bornés à l'interprétation du droit existant. Ils ont pu être un moyen d'innovation considérable, quoique très inférieur aux lois, aux sénatusconsultes et à l'édit du préteur. Il est vrai qu'ils ne se rapportaient qu'à des cas individuels et qu'ils n'étaient pas même publiés; mais les juristes auteurs remédiaient à cette spécialité et à cette obscurité, en insérant dans leurs écrits les rescrits qui contenaient des décisions juridiques, et en les commentant. Ils s'emparaient volontiers des rescrits qu'ils approuvaient, pour en étendre ou en restreindre la portée et en développer le sens plus ou moins à leur gré; le texte moins rigoureux des réponses impériales leur offrant plus de facilité à cet égard que la loi ou l'édit. — Evidemment ces „constitutiones principum” n'étaient pas des lois au point de vue de la forme. Les édits ne concernaient que l'exercice de fonctions de magistrat et s'éteignaient avec l'empereur qui les avaient donnés; les décrets et les rescrits ne contenaient pas même des règles générales. Néanmoins la terrible réalité, le fait brutal du pouvoir impérial conduisit forcément à la doctrine que les constitutions ne sont pas simplement revêtues d'une grande autorité, mais que comme les lois, elles lient le juge dans tous les cas identiques et analogues, et cela, non seulement durant la vie de leur auteur, mais sous ses successeurs à perpétuité. Aussi Gaius et Ulprien disent nettement qu'elles tiennent lieu de loi ou ont force de loi: „legis vicem obtinent” ou „legis habent vigorem”.

La même valeur fut attribuée à une partie des écrits des juristes, mais à l'époque de la décadence seulement. — Il y eut depuis Auguste des jurisconsultes autorisés, auxquels les empereurs confé-

raient le privilège de répondre en vertu de leur autorité impériale, ex suâ auctorite. Cette autorité impériale déléguée ne liait pas formellement le juge, mais elle eut bientôt pour effet que les juges furent censés être liés par les avis, les „sententiae et opiniones”, des jurisconsultes autorisés, qui leur étaient remis en due forme, et qui se rapportaient à la cause spéciale soumise à leur connaissance. Il pouvait arriver cependant que des avis contraires ou différents de deux ou de plusieurs jurisconsultes étaient remis au juge par les deux parties. Adrien trancha la difficulté en prescrivant, qu'en cas d'unanimité le juge serait tenu de suivre l'avis commun¹⁾, et qu'en cas de désaccord il lui serait loisible de faire un choix entre les opinions discordantes, mais non de suivre sa propre opinion. Cette subordination des juges aux jurisconsultes était bornée bien certainement au procès auquel l'avis se rapportait, et n'impliquait nullement, ni une extension à d'autres procès, ni l'attribution d'une autorité obligatoire aux sentences et opinions exprimées par les juristes dans leurs écrits. — Ces écrits, toutefois, devinrent plus importants pour les juges, lorsque depuis Dioclétien les jurisconsultes cessèrent de répondre et les juges de recevoir des avis obligatoires dans les procès, à l'exception des rescrits impériaux devenus rares. Il faut ajouter que les traités des juristes avaient pour ainsi dire absorbé toutes les sources antérieures, y compris les constitutions, et que ces sources ne parvenaient à la connaissance des juges que dans et par les „commentations” des auteurs-juristes et après avoir passé par leurs mains. Les juges n'appliquaient plus en réalité que le corps de doctrine des juristes. — Malheureusement, la littérature juridique avait pris des proportions gigantesques, était devenue une mer à boire. Aussi les anciens juristes, ceux du premier siècle et même ceux du second siècle de notre ère, devinrent de plus en plus inconnus; leurs écrits manquaient dans les bibliothèques, ou bien l'authenticité ou la fidélité des prétendues copies de ces écrits semblait douteuse. — Il ne faut donc pas s'étonner que les juges se bornassent de plus en plus à consulter les derniers grands juristes, c-à-d. hors (1^o.) Papinien, (2^o.) les seconds auteurs ULPIEN et PAUL, qui avaient reproduit et résumé dans une forte mesure leurs devanciers, ainsi que (3^o.) le dernier de tous, MODESTIN, et (4^o.) GAIUS, auquel ses „institutiones” qui servaient à l'enseignement du droit, avaient valu une faveur spéciale. Seulement, les controverses et les dissidences entre ces juristes leur causaient beaucoup d'ennuis et d'embarras. Dans ces

¹⁾ Gaius dit que l'avis commun „legis vicem obtinet”; ce qui signifie, bien entendu que l'avis commun lie le juge dans le procès dont il s'agit, à l'instar d'une loi.

tristes circonstances Constantin (a^o 321) prohiba l'usage des notes de PAUL et d'ULPIEN sur PAPINIEN, afin de supprimer d'un seul coup toutes les controverses soulevées par ces derniers au détriment de l'autorité exceptionnelle de PAPINIEN. Et un siècle après (a^o. 426) Valentinien III, sans révoquer la condamnation des notes de PAUL et d'ULPIEN sur PAPINIEN, attribua une autorité exclusive aux écrits (*scripta*) de PAPINIEN, de PAUL, de GAIUS, d'ULPIEN et de MODESTIN, ainsi qu'aux écrits bien avérés des juristes par eux cités. Tous les autres auteurs étaient écartés comme non autorisés ou dépourvus d'autorité. Les écrits des cinq juristes les plus connus et de tous ceux que couvrait leur autorité, furent donc reconnus formellement comme tenant lieu de loi et ayant force de loi. En même temps la difficulté de leur désaccord fut tranchée d'une manière curieuse : on devait compter les voix de part et d'autre, et la majorité des voix déciderait ; en cas de partage, la voix de PAPINIEN serait décisive, et faute d'un avis de PAPINIEN, le juge aurait la liberté de choisir, mais non celle de suivre sa propre opinion.

La législation impériale ne se développa plus dans la période de décadence depuis Dioclétien. En effet, les édits émanant de l'autocratie des empereurs et renfermant des règles générales, étaient de vraies lois quant à la forme et quant au fond. Cependant ces mêmes édits, conçus dans un style de plus en plus long, obscur et entortillé, n'avaient rien de la précision et de la concision légales ; et leur contenu juridique était insignifiant. En revanche, depuis la fin du troisième siècle, on éprouva le besoin de recueillir les anciennes constitutions (code grégorien, hermogénien, théodosien etc.), et nullement le besoin d'en tirer une ou plusieurs lois ayant forme de loi et reproduisant brièvement la quintessence des constitutions antérieures. Enfin Justinien fit compiler un nouveau recueil de ces constitutions, qu'il enrichit de ses propres tristes contributions à la législation impériale, et qu'il fit suivre de ses „nouvelles“. Il couronna l'édifice par son ignoble compilation des pandectes, qui est la caricature de la loi et la caricature d'un code. Ces pandectes, dont le texte latin ne pouvait servir dans l'empire byzantin, furent traduits ou paraphrasés en grec, d'abord par extraits, ensuite, dans le cours des siècles suivants, dans des collections qui, à leur tour, y devinrent l'objet de commentaires et d'abrégés raisonnés, dont l'autorité devint assez grande pour leur faire prendre la place des sources issues de la compilation de Justinien. Ce droit, non de juristes, mais d'auteurs, fut laissé par les Turcs aux populations subjuguées ; ce qui lui a permis de rentrer en pleine vigueur

dans la grèce moderne, où on applique toujours le manuel de Harménopoulos¹⁾ du 14^e siècle).

Ainsi le droit romain, après avoir débuté par une codification d'une valeur exceptionnelle, aboutit finalement à un droit des juristes qui était renfermé dans une foule d'écrits d'un grand nombre d'auteurs, qui avait absorbé toutes les sources antérieures, et qui finit par avoir *force de loi*. La compilation de Justinien, composée de fragments détachés, dispersés et incohérents, n'apporta pas la *forme de la loi*. Enfin, au lieu de prendre cette forme ou de s'en rapprocher, le droit romain, pendant sa vie posthume à Constantinople, retomba sous le régime des écrits juridiques revêtus d'autorité.

DROIT HINDOU.

Le droit hindou est l'antipode du droit romain.

Les anciens aryas ont commencé par le droit immédiat et le droit coutumier. Ce n'est qu'après la conquête, lorsque le régime des castes se fut établi, et que la civilisation brahmanique se fut développée, que plusieurs codes sortirent des écoles brahmaniques. Ces codes contenaient la *loi* (non la *foi*) brahmanique, mais la loi dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire la loi religieuse, rituelle, morale et juridique, la loi réglant la vie entière des hommes des trois premières castes, y compris le droit privé et pénal et même un droit public primitif. Les préceptes juridiques et les préceptes non juridiques s'y trouvent, non seulement associés, mais mélangés. — On compte cinq de ces codes écrits en prose, dont des traductions anglaises ont été éditées par M. MAX MÜLLER dans la collection „Sacred books of the East”, sous les titres de „The sacred laws of the Aryas as taught in the schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhâjana”, 1879/82 (trad. GEORG BÜHLER) et de „The institutes of Vishnu”, 1880 (trad. JULIUS JOLLY). Ces codes sont antérieurs, ou peu s'en faut, à notre ère. Deux autres codes rédigés en vers appartiennent évidemment à une période plus récente de la „loi” brahmanique : le code dit les lois de Manou, édité dans la même collection, 1886 (trad. GEORG BÜHLER), peu antérieur ou peu postérieur à notre ère, et le code plus récent de Yajnavalkyia, édité avec une traduction allemande par A. T. STENZLER, Berlin, 1849. Deux autres codes, se rattachant

¹⁾ J'ai dû appliquer ce manuel en 1876, au tribunal mixte d'Ismailia, dans une procédure entre grecs, où il y avait une question du droit de vente à décider. (Le droit grec dans ce procès était celui du défendeur, ce droit devant être appliqué, dans les premiers temps du fonctionnement des tribunaux mixtes, suivant les principes du droit transitoire.)

aux lois de Manou, sont également sortis des écoles brahma-niques : celui de Narada, du 4^e, 5^e ou 6^e siècle après J.-C., et celui de Brihaspati, peut-être encore un peu plus récent. Une traduction anglaise de Narada et des fragments de Brihaspati par JULIUS JOLLY a été récemment publiée dans la collection de M. MÜLLER (vol. 33 the minor law-books, Part. 1, 1889). Ces deux codes ne contiennent plus que la partie juridique de la *loi*. Dans les codes précédents, d'ailleurs, l'élément juridique se détachait déjà progressivement des autres éléments. Après tous ces livres sacrés il n'y eut que des commentaires et des compilations. La loi, ayant forme de loi, ne fit pas son apparition, comme source du droit, dans le monde hindou.

DROIT D'ISRAËL.

On sait comment les préceptes de la loi civile et pénale ont été insérés dans le Pentateuque, pêle-mêle avec les préceptes de la loi religieuse et morale et avec les récits de l'ancienne histoire d'Israël. Plus tard, pendant l'existence nationale du peuple juif, les docteurs de la loi n'entreprirent pas d'isoler le droit civil et pénal des autres parties de „la loi”. Même après la dispersion du peuple juif, le Talmud conserva l'association du droit et de la religion. — La loi ayant forme de loi resta étrangère à la nation juive.

DROIT MUSULMAN.

Les destinées du droit musulman ont été singulières. Ce droit s'est formé dans les écoles des docteurs musulmans. La première fut l'école de Médine qui doit avoir exercé une influence considérable sur les écoles qui furent fondées ensuite dans d'autres centres de l'islam. Outre les quatre écoles sunnites ou orthodoxes connues, celles des Hanafites, des Malékites, des Chafites et des Hanbalites (cette dernière éteinte aujourd'hui), il y en eut d'autres qui ne purent soutenir la concurrence, et plusieurs écoles chiites qui furent excommuniées comme hérétiques par les écoles sunnites réunies. Dans toutes ces écoles les docteurs ont développé également, d'abord oralement, ensuite dans des traités, la *foi* religieuse et la *loi*, comprenant le droit civil et pénal et un peu de droit public, et pêle-mêle avec le droit les pratiques de la vie religieuse et les doctrines qui s'y rattachent. Il a dû y avoir des différences entre les doctrines de toutes ces écoles, sunnites et chiites ; leurs dissidences ont été en effet considérables, surtout quant au droit, non seulement par rapport à la

forme, mais quant au fond¹⁾). C'est en vain que l'orthodoxie sunnite a tâché de voiler l'importance des dissensions des quatre écoles orthodoxes, en enseignant qu'une opinion commune basée sur le koran et sur la tradition du prophète a régné parmi les compagnons du prophète et leurs successeurs, et qu'une divergence d'opinions n'est née qu'avec les quatre chefs d'école, HANAFI, MALIK, CHAFII et HANBAL, représentés comme fondateurs des quatre écoles et comme auteurs de toutes les opinions spéciales reçues dans ces écoles; mais que les dissidences existantes sont autorisées par la volonté et la grâce d'Allah et ne nuisent donc pas à l'orthodoxie. Cette théorie, par laquelle les écoles sunnites, usant de tolérance mutuelle, ont voulu sauver l'unité de l'islam, n'est en effet qu'une fausse théorie. Il y a eu en réalité trois branches distinctes de la foi et de la loi, et surtout du droit, des musulmans. — Dans chaque école l'autorité des prédecesseurs s'imposait naturellement à leurs successeurs, sans qu'il y ait lieu de distinguer, comme l'a fait la théorie, entre l'autorité supérieure de l'interprétation des chefs d'école (derniers organes de l'ijma) et l'autorité inférieure de l'interprétation des docteurs et auteurs postérieurs (quias). Mais, en revanche, dans chaque école, les successeurs, continuant l'œuvre de leurs devanciers et reproduisant leurs opinions avec des amplifications et quelques modifications, prenaient leur place auprès des fidèles qui ne consultaient plus les anciens auteurs mais les épigones qui les résumaient. Ainsi, les auteurs successifs, théologiens et juristes à la fois, ont été, au sein de chaque école, des sources du droit musulman, lequel, malgré l'autorité des anciens, a conservé longtemps une liberté de mouvements considérable²⁾.

Des juristes européens ont remarqué que le droit musulman n'est pas „un droit”. Cela n'est pas exact. Malgré le pêle-mêle du droit et de la pratique religieuse, le droit, et notamment le droit privé économique, des musulmans, est même très juridique. Et si, sous ce rapport, il n'atteint pas le développement unique du droit romain, il dépasse certainement de beaucoup le droit brahmanique et le droit du moyen âge européen avant l'infusion du droit romain.

Il est difficile de croire que le droit musulman n'a été qu'un droit d'école développé par des auteurs pieux et savants mais étran-

¹⁾ Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir „le droit musulman” par de Tornauw-Eschbach 1860, où les différences des hanafites, des chafites et des imamites-chiites sont constamment mentionnées. Quant aux sunnites il suffit de comparer superficiellement la Hydaya de Hamilton (droit hanafite), le Khalil de Seignette (droit malékite) et le Minhadj at Thalibin de Van den Berg (droit chafite), livres assez répandus à présent.

²⁾ V. sur ce qui précède, mon ouvrage „L'Egypte et l'europe” II p. 545—554.

gers à la vie réelle, une espèce de droit idéal qui, au nom de la tradition et du koran, demandait à être reçu par les juges et dans la vie économique, mais qui ne s'imposait pas, qui n'avait pas force de loi et n'était qu'imparfaitement appliqué. Le droit musulman peut avoir mal triomphé du droit indigène dans les pays où il fut importé plus tard par la conquête ou par les missionnaires, comme à Java ou en Chine. Dans ces pays on a pu continuer plus ou moins à observer les coutumes locales et à considérer le droit de l'islam comme un droit théorique, sublime mais ne pouvant être intégralement appliqué. Mais il n'en a pas été de même dans les pays et pendant la période où le droit musulman s'est formé dans les écoles diverses, et avant ces écoles dans celle de Médine. Ce droit s'est développé au sein d'une population arabe, d'abord à Médine, ensuite aussi dans les autres centres hors de l'Arabie mais où les arabes étaient la race dominante. Il était l'expression des idées et des besoins des arabes, de leurs traditions juridiques, de leur jugement immédiat. Evidemment le droit romain n'est pas plus entré dans le droit musulman que le droit des perses. La condition pitoyable où se trouvait le droit romain en Syrie et en Égypte un siècle après Justinien, rendait d'ailleurs cette assimilation bien difficile. Le droit musulman ne recèle aucune influence du droit romain, ni quant aux développements postérieurs, ni quant au fond primitif.¹⁾ Ce fond primitif est pour le droit pénal et pour le droit civil, notamment celui des obligations et des contrats, un droit très peu avancé qui répond à l'état inférieur de la civilisation arabe du siècle de Mohammed.²⁾ On peut dire que si la foi de l'islam est celle du Judaïsme postérieur à la captivité de Babylone, et si le rituel en est basé principalement sur le koran, le droit musulman est arabe quant au fond primitif et quant à son développement rapide parmi les arabes musulmans en Arabie et dans l'empire arabo-musulman.

Le droit musulman a fini par s'immobiliser ou se pétrifier en ses trois écoles orthodoxes dans la forme de traités de juristes, résumant les traités antérieurs. La loi ayant force et *forme* de loi ne lui a jamais fait concurrence.

¹⁾ M. Gatteschi dans son "Diritto ottomano", 1865, a cru démontrer cette influence par les textes du droit romain cités au bas de son précis de "diritto civile ottomano". Ces citations me semblent produire l'effet contraire. — M. R. Daresté, dans ses "Etudes d'histoire du droit", 1889, p. 55, nie l'influence du droit romain sur le droit musulman.

²⁾ V. "L'Égypte et l'Europe" I. p. 309; Daresté, ll.

Il faut donc considérer le droit musulman comme un droit immédiat et coutumier à l'origine, devenu plus tard un droit d'école dont les théologiens-juristes étaient les organes, et qui, en s'appuyant sur la révélation koranique, sur la tradition du prophète et sur les opinions de ses compagnons et de leurs successeurs, se procurait une autorité plus que suffisante pour avoir force de loi.

DROIT MÉDIÉVAL EUROPÉEN.

Les destinées du droit de l'Europe latino-teutonique et chrétienne ont été bien différentes de celles du droit musulman, dont les commencements sont à peu près contemporains des premiers tâtonnements du droit européen. — L'avènement précoce de la loi, d'abord par les lois barbares, plus tard par les lois seigneuriales et municipales du moyen âge, a déjà été mentionné ci-dessus (p. 30/31). Mais tandis que le droit musulman, issu du droit arabe, n'a subi aucune influence du droit romain ou d'autres droits plus anciens, et qu'il est resté parfaitement homogène, le droit européen qui était le droit teutonique pur à l'origine, a été profondément modifié par le droit romain accompagné du droit de l'église catholique romaine; de même que l'Europe entière subit profondément l'influence de la civilisation et de la religion de l'antiquité¹⁾). De même que l'image de l'empire romain toujours vivante s'était idéalisée au moyen âge, ainsi le droit romain semblait un *droit supérieur* aux juristes qui l'étudiaient et l'enseignaient; il leur était difficile de le considérer comme mort, comme n'ayant plus force de loi. Les romanistes aspirèrent donc à le faire recevoir le plus possible comme droit positif, au moins tel qu'ils le comprenaient et l'interprétaient, qu'ils le façonnaient et l'adaptaient aux besoins de la société européenne existante. Ils furent plus ou moins hardis, et ils eurent plus ou moins de succès dans les divers pays latins, mixtes et germaniques de l'Europe. Ainsi ils

¹⁾) Il ne faut pas oublier: que la conquête de l'empire romain d'occident par les teutons a été une conquête radicale, sauf la domination postérieure et en grande partie passagère des maures et des byzantins dans quelques parties méridionales; que la civilisation romaine fut partout détruite par les flots de l'invasion germanique; et que l'église seule en conserva une faible tradition. De même, le droit romain, laissé aux populations romaines comme leur droit personnel, finit par disparaître. Depuis la prise de Ravenne par les lombards et l'expulsion complète des grecs du nord de l'Italie en 752, jusqu'au réveil de l'étude du droit romain dans la première moitié du douzième siècle, trois siècles et demi s'étaient écoulés. L'église même ne connaissait plus les pandectes. La résurrection du droit romain commença en Italie au 12^e siècle.

commencèrent par insérer du droit romain en guise d'ornement et d'argument dans des exposés doctrinaires, et à en tirer des citations seulement pour justifier le droit positif indigène ou leurs propres opinions controversées. Plus tard, prenant le droit romain au sérieux, ils s'efforcèrent à en faire entrer une partie considérable dans leur droit positif. A cet effet ils firent la guerre au droit germanique et le dénoncèrent comme un droit inférieur et irrationnel. — Malgré son infériorité juridique, ce droit résista partout avec plus ou moins de vigueur et d'obstination ; car il était le droit traditionnel et vivant des populations ou au moins des classes dominantes. Au mépris des romanistes, les défenseurs des coutumes répondaient souvent par le reproche de la trop grande subtilité du droit romain. Néanmoins ce droit s'insinua et s'infiltre de plus en plus, bien que fort inégalement pour les diverses parties du droit et dans les divers pays. Il fut appliqué par les tribunaux à mesure que les juges furent eux-mêmes des juges „savants”, ayant appris „le droit”. Des règles et des institutions du droit romain furent introduites dans les coutumes locales, et insérées dans les coutumes écrites, soit privées, soit officielles, non moins que dans les lois seigneuriales et municipales. De plus, plusieurs traités juridiques des romanistes, exposant un droit positif qui était composé d'éléments romains et indigènes, acquirent une autorité à laquelle les juges se soumirent volontairement. Enfin, la maxime que le droit romain devait être appliqué subsidiairement, en cas de silence du droit positif (indigène et romain), fut abondamment reçue par l'opinion et même consacrée par la loi. Finalement, une masse considérable de droit romain a été incorporée dans les codes modernes, surtout dans les codes de droit privé économique non commercial, dits codes civils.

Le droit romain „européen” a été, d'une part, depuis son origine un droit *étranger* et *mort* puisé dans une compilation informe et mal comprise. Mais, d'autre part, ce droit a passé par le jugement juridique vivant, non du peuple, mais des juristes. Il a été produit dans ce sens par l'opinion commune des docteurs romanistes. Il a obtenu *force de loi* — non *forme* de loi — tel qu'il est sorti de ce laboratoire, et par conséquent comme droit immédiat. Sa source a été le jugement juridique commun, non cependant le jugement naturel et national, mais le jugement un peu artificiel et extatique des juristes laïques qui vouaient au droit romain un culte presque superstitieux.

DROIT CANON.

Le droit canon est le droit de l'église chrétienne et romaine, qui a été pleinement appliqué dans les tribunaux ecclésiastiques, et ce dans une forte mesure même aux personnes laïques et aux matières étrangères au domaine proprement dit de la religion et de l'église. Ce droit, enseigné aux laïques dans les universités simultanément avec le droit romain et comme son associé (*utrumque jus*), soutenu par le prestige de l'église, de même que le droit romain était soutenu par le prestige de l'antiquité et de l'empire romain, demanda à être appliqué le plus possible, directement ou par analogie, dans les tribunaux laïques, et à se mêler ainsi au droit romain dans le droit indigène. Les docteurs laïques du droit canon furent plus ou moins hardis et eurent plus ou moins de succès dans les diverses parties de l'Europe. Il y eut de vives résistances et des luttes prolongées. Les tribunaux laïques recurent plus facilement le droit canon, à mesure que des juges savants, qui l'avaient appris, y siégeaient. Ce droit entra plus ou moins dans les coutumes mises par écrit et dans les traités qui exposaient le droit positif. Enfin, il lui échut d'être reconnu ou même prescrit par la loi comme droit subsidiaire, et il en entra quelque chose dans les codes modernes.

Le droit canon se forma d'abord au sein de l'église comme un droit non écrit immédiat, qui devint en partie coutumier, et qui se développa largement par une foule de décrets des conciles, d'ordonnances et de rescrits des papes, recueillis et systématisés ou codifiés ensuite dans des collections consacrées par l'autorité de l'église et munies ainsi de force de loi. Par rapport à sa réception hors de l'église, il faut considérer le droit canon, d'une part, comme un droit qu'on puisait dans le *corpus juris canonici*, d'autre part, comme un droit qui émanait du jugement juridique des juristes chrétiens qui se l'étaient assimilé et qui en demandaient l'application dans la justice laïque. C'était donc aussi un „droit des juristes”.

DROIT NATUREL.

Il faut dire la même chose du droit naturel qui s'imposa aux juristes du dix-septième et du dix-huitième siècle. L'autorité du droit naturel ou rationnel, développé abstrairement par des juristes-philosophes, leur sembla si grande qu'ils en demandèrent l'application, là où le droit positif ne s'y opposait pas, ou au moins contenait des lacunes. Les règles du droit naturel furent mentionnées et adoptées, en plusieurs manières et dans une certaine mesure, dans les traités

juridiques ; et plusieurs lois ou codes prescrivirent même l'application subsidiaire de ce droit.

DROIT EUROPÉEN MODERNE.

Les destinées du droit européen, si différentes de celles du droit musulman, ont encore été bien diverses dans les divers pays de l'europe. Mais elles ont ceci de commun qu'elles aboutissent partout à la loi, c-à-d. au droit ayant *force* et *forme* de loi. L'Angleterre fait encore exception. Toutefois il est permis de croire que cette exception ne sera pas de très longue durée.

DROIT FRANÇAIS.

Je n'exposerai pas ici l'histoire de la loi en France. Les coutumes officielles étaient déjà de petits codes, bien qu'incomplets. La rédaction de ces codes et des grandes ordonnances de Louis XIV fut suivie d'une aspiration croissante à la possession d'une législation complète et exclusive pour tout le royaume ; et la révolution suivie de l'empire, qui emprunta ce qu'elle produisit de bon à l'ancien régime et aux éléments sains et raisonnables de la philosophie du 18^e siècle, satisfit à cette aspiration par la confection rapide et la promulgation de cinq codes comprenant tout le droit civil, commercial et pénal, avec la procédure ; le tout suivant les auteurs (surtout Pothier) et en appliquant quelques idées sociales modernes. En même temps on fit et refit des constitutions embrassant le droit public central ou national. La manie des constitutions ou lois fondamentales fit bientôt le tour de l'Europe continentale. On codifia partout le droit public central. La dernière constitution fut celle de l'empire fédéral d'Allemagne. De même on s'empressa partout de codifier son propre droit civil et pénal avec la procédure, ou bien d'introduire les codes français¹⁾, en les modifiant plus ou moins, ce qui ce fit en Espagne et en Portugal, en Italie, en Belgique et en Hollande, dans plusieurs cantons suisses, dans une partie de l'Allemagne occidentale. Par la réception des codes français on ne violentait pas trop en général le jugement juridique des habitants de ces divers pays. Il y avait, en effet, en France et dans ces pays un fond commun de droit germanique, de droit romain et canonique, et de ce qu'on pourrait appeler „le droit européen commun”, qui s'était formé pendant et après le moyen âge dans l'europe latino-teutonique. En établissant le droit français dans les pays limitrophes ou voisins de la France,

¹⁾ Ou bien de les garder après la chute du premier empire, là où la domination française les avaient déjà introduits.

on n'y importait donc pas un droit incompris, antipathique, choquant, révoltant, un droit étranger formant une disparate trop forte avec le droit indigène.

AUTRES DROITS EUROPÉENS.

Dans les pays scandinaves le droit coutumier fut mis par écrit de bonne heure, et des codifications devancèrent même considérablement celles de l'Europe centrale et méridionale. — En Allemagne le droit commun, composé de droit romain et de droit canonique, fut abrogé d'abord par le code prussien, qui précéda le code civil (1794), lequel fut suivi (1811) par le code civil autrichien. Le code saxon fut promulgué en 1865, et le code célèbre (de droit allemand) de Zürich en 1855. Il ne reste aujourd'hui qu'un tiers de l'empire allemand soumis au droit commun et aux anciens droits indigènes locaux, et toute l'Allemagne possèdera bientôt (?) un code civil allemand complet. L'Allemagne et l'Autriche, du reste, sont déjà pourvues de codes de commerce, de droit pénal et de procédure civile et criminelle. Il ne reste donc à la loi moderne qu'une seule conquête à faire en Europe, celle de l'Angleterre. L'Ecosse et l'Irlande et les colonies suivront. L'empire anglo-indien possède déjà des codes. L'empire hollandais l'avait devancé dans cette voie.

DROIT ANGLAIS.

L'histoire du droit anglais est singulière et unique par rapport aux sources. Longtemps avant la conquête normande (1066), depuis 827, un seul roi a régné sur l'Angleterre; et par cette conquête le pouvoir royal se fortifia et se concentra considérablement. Il en résulta la centralisation de la justice exercée au nom du roi et l'unité du droit, qui ne s'est pas localisé comme partout ailleurs en Europe au moyen âge. — Les lois anglo-saxonnes, bien que rédigées en langue teutonique, disparurent comme les lois barbares du continent. Elles furent balayées par la conquête qui introduisit l'usage du latin, puis du français, comme langue judiciaire et juridique, et qui donna au droit des conquérants la suprématie sur celui des vaincus. — Après la conquête la justice royale ne fut pas exercée au nom du roi par des juges locaux. La justice était rendue par le roi ou ses délégués, soit chez lui, soit sur les lieux, à l'occasion de ses voyages dans le pays. Henry II organisa en 1176 une justice rendue par ses juges délégués en tournées régulières (justices in eyre), et depuis la magna charta de 1215 il fut établi que le court of common pleas, l'un des trois tribunaux royaux et le tribunal Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie. 2e R. Deel I.

civil régulier, devrait rester fixé à Westminster, la résidence du roi, au lieu de pouvoir suivre le roi hors de sa résidence. Il est naturel que cette justice royale des trois cours de Westminster, et notamment de la cour sédentaire des common pleas, se soit attachée à ses propres précédents. C'est ce qu'elle a continué de faire durant le cours des siècles, et ce qui lui a été rendu facile par les *records* officiels des faits et des décisions et par les *reports* exposant aussi les arguments juridiques des parties et les motifs juridiques des décisions, et que les plus grands juristes se plaisaient à composer. Le produit de cette justice centrale rendue par un seul corps judiciaire a été le „common law”. Evidemment le fond primitif de ce „droit commun” est l'ancien droit immédiat et coutumier non écrit: le droit anglo-saxon modifié et modelé par le droit normand. Le droit romain n'y est pas entré; ce droit ne figure dans les anciens¹⁾ et les nouveaux traités juridiques qu'à titre d'ornement. Le droit canonique n'y est entré que dans une faible mesure. — Le statute law n'a fait, avant le présent règne, que peu de concurrence au common law, surtout dans les matières qui appartiennent au droit privé économique traditionnel. Ainsi le common law est devenu essentiellement un „case law”. Il s'ensuit qu'il est resté fort conservateur, trop traditionnel et un peu étroit. Néanmoins, tout en se conformant à leurs propres préjugés, qui remontent à l'ancien droit primitif, les juges de Westminster ne sont pas restés stationnaires. Ils n'ont pas manqué d'innover et de dévier de leurs préjugés dans le sens du changement que subissait le jugement juridique de la nation et de la classe des juristes dont ils devaient être les organes. — Remarquons, de plus, qu'en suivant leurs propres précédents, ces mêmes juges ont limité considérablement et progressivement leur pouvoir discrétionnaire, et qu'ils ont substitué au droit primitif et inculte un droit, reposant il est vrai sur les anciennes bases, mais fort modifié et développé, un droit savant, subtil et à mille replis, qui continue à serpenter par la masse croissante des jugements. Et comme les juges de Westminster sont tous des juristes et des disciples des auteurs-juristes, on peut dire que le common law est essentiellement un droit des juristes, consigné dans la masse des préjugés, bien exposés dans les records et reports et bien catalogués, et qu'elle est donc un droit ayant *force*, non *forme* de loi.

Le droit d'équité administré par le court of chancery — absorbée depuis le „judicature act” de 1873 dans la haute cour de Westminster — émane pour ainsi dire d'une nouvelle délégation de la

¹⁾ Même dans Bracton, où il s'étale majestueusement.

justice royale. Cette délégation fut faite postérieurement à la naissance des tribunaux de Westminster, à une époque où ces tribunaux étaient déjà indépendants du roi et liés à leurs propres préjugés. Le grand chancelier devait juger selon les principes de l'équité, supérieurs au common law ; il pouvait appliquer les maximes du droit romain et du droit canonique ; son pouvoir discrétionnaire était complet. On pouvait lui soumettre les matières sur lesquelles le common law ne disait rien, et celles sur lesquelles ce droit commun semblait insuffisant (*jurisdiction concurrence*) pour être *équitablement* jugées. Cependant, la cour de chancellerie a de plus en plus limité sa liberté d'agir ; elle s'est créé une tradition, elle s'est laissée dominer par ses décisions antérieures ; elle a sacrifié son pouvoir discrétionnaire. Ainsi, il faut considérer le droit d'équité appliqué par cette cour, comme une espèce de droit des juristes spécial à côté du droit des juristes du common law.

La constitution anglaise est encore uniquement et éminemment un droit public immédiat et coutumier. Le besoin de formuler par écrit et de codifier ce droit se fera de plus en plus sentir. Il en sera de même du droit privé économique, à mesure que s'établira la conviction : qu'il est désirable que la connaissance du droit ne soit pas le monopole d'une classe — composée de quelques juges bien rétribués et de plusieurs lawyers et sollicitors, auxquels le droit procure une profession lucrative — mais qu'elle soit généralisée le plus possible ; et qu'à cet effet il faut exprimer le droit (*law*), sous *forme* de loi (*statute*), de la manière la plus simple, la plus brève et la plus intelligible, au moyen d'une terminologie empruntée à la langue vivante actuelle.

LA LOI : PRÉSENT ET AVENIR.

En somme, dans notre Europe le droit entier marche dans la direction de la loi, de la loi rigoureuse quant à la forme et exclusive quant aux autres sources ; et les grandes masses du droit civil et du droit pénal marchent à la codification. Ce phénomène ne peut être considéré comme le fruit d'un engouement passager. Il n'est point probable que la loi européenne moderne soit remplacée par un nouveau droit immédiat et coutumier ou par un nouveau droit des juristes ayant force, non forme de loi, et devant être puisé à la source des auteurs ou des préjugés. Evidemment : le droit immédiat, émanant du peuple entier et embrassant toutes les matières du droit, appartient à l'enfance des sociétés ; le droit coutumier a toujours le défaut d'être un droit du passé, qui ne présente aucun avantage ; le droit des préjugés qui existe en Angleterre, ne s'est formé et ne con-

tinue à vivre que dans des circonstances exceptionnelles ; et l'on ne voit pas comment une autorité légale pourrait être attribuée aux écrits de certains juristes ou à certains traités juridiques, parce que les bases historiques, telles que celles du droit musulman et du droit romain, font défaut.

Cependant on objecte que, si l'ère de la loi est venue, il n'est ni nécessaire ni désirable que la domination de la loi soit absolue. On veut lui accorder la première place parmi les sources du droit, mais non un monopole. Cette objection est mal fondée.

En premier lieu, les codes modernes ont aboli généralement l'autorité du droit romain, canon et naturel ; mais ils ont aboli en même temps le „droit coutumier”, au moins dans toutes les matières réglées par ces codes et hors des cas où la loi même fait exception par rapport à quelque droit coutumier spécial, auquel elle renvoie, ou auquel elle attribue force de loi. C'est ce qu'on a désapprouvé, non quant au droit pénal, mais quant au droit économique privé. Or, ce qui est resté de l'ancien droit coutumier dans plusieurs pays du continent, se réduit essentiellement à l'ancien droit foncier et aux anciennes fondations, c-à-d. aux droits acquis¹⁾. Deux articles de loi suffisent pour désigner 1^o. les fondations, 2^o. les droits d'usage séparés de la propriété foncière, comme les droits de chasse et de pêche, et les redevances foncières ou obligations attachées à la propriété du sol, telles que les dîmes, les cens et les rentes, et pour dire que ces matières continueront à être régies par l'ancien droit coutumier, dont les règles sont mentionnées dans les anciens coutumiers et traités de droit, ou sont attestées par l'usage général et constant. On peut donc abolir le droit coutumier en principe et en maintenir par exception quelques parties spécialement déterminées par la loi. Dans ce cas la loi ne renvoie pas simplement au droit coutumier régissant ces institutions de droit, mais elle en établit la validité juridique, qui ne résulte plus de la vigueur générale du droit coutumier, et que les conventions des parties²⁾ sont impuissantes à produire. Du reste, il faut en finir avec tous ces droits acquis que le moyen âge nous a légués, et qui sont étrangers au droit actuel. On peut se débarrasser des fondations, en fixant un délai passé lequel elles auront toutes fini d'exister et leurs biens appartiendront à l'état, à moins que leurs représentants ne se soient adressés avant l'échéance du délai à

¹⁾ Les fondations étant des droits acquis pour ceux qui en jouissent, et pour les administrateurs etc. qui sont en possession en vertu des titres de fondation.

²⁾ La convention des parties peut créer des rapports d'obligation entre les parties, non des institutions de droit, comme les personnes juridiques, les droits séparés de la propriété foncière ou les droits d'obligation grevant cette propriété.

l'autorité déléguée ou aux commissions nommées à cet effet par l'état, et chargées d'assigner leurs biens, soit à l'église catholique ou aux autres communautés religieuses reconnues, soit à des associations existantes, soit à l'état ou aux communes ou à quelque corps public. Quant aux redevances et droits fonciers, il faut les déclarer rachetables, d'abord volontairement, ensuite obligatoirement; et ce, dans l'intérêt des deux parties, sous l'autorité de la justice ordinaire ou de commissions spéciales qui observeront des règles établies par la loi. — On suit encore, au moins en France et dans les pays de droit français, comme la Hollande, des règles de procédure civile¹⁾ qui ne se trouvent pas dans le code, mais qui faisaient partie de l'ancienne procédure traditionnelle, et que les praticiens ont religieusement conservées comme un droit coutumier inséparable du droit codifié. Ces règles errent toujours, un peu obscurément et vaguement, dans les tribunaux de ces pays. Elles hantent l'esprit des juges et des avocats, sans qu'ils s'aperçoivent que ce n'est pas la loi mais l'ancienne coutume judiciaire qu'ils appliquent fidèlement. Abstraction faite de la question de savoir si cette application, dans chacun de ces pays, est conforme ou contraire à la loi qui exclut ou restreint le droit coutumier, on peut affirmer que le code de procédure civile français et les autres codes qui en sont issus, suffisent à leur tâche, et ne font nullement sentir le besoin de les compléter par l'ancienne coutume judiciaire. — Il peut être utile dans tous les cas d'abroger en termes exprès tout droit coutumier: processuel non moins que matériel. Cette abrogation générale ne nuit pas aux usages locaux — tels que ceux relatifs aux ventes publiques — qui ne sont pas des règles de droit, et auxquels la loi peut renvoyer sans se mettre en contradiction avec l'abrogation générale du droit coutumier.

On s'oppose, en second lieu, au monopole de la loi, et on voudrait conserver, non le droit coutumier, mais le droit immédiat, pour les institutions ou les formations juridiques nouvelles du droit privé économique, que les changements de la vie économique et de la société peuvent produire incessamment, et sur lesquelles la loi garde d'abord le silence. Par exemple, pour les assurances mutuelles, les assurances sur la vie ou autres assurances non maritimes, non encore prévues par la loi, les obligations résultant du papier au porteur anonyme, les emprunts faits au public, le compte courant, etc. Cependant, dans ces matières, nous n'avons aucun besoin d'un *droit nouveau*, émanant immédiatement du jugement juridique commun.

¹⁾ Par exemple dans la matière des exceptions et fins de non recevoir.

Les rapports obligatoires entre les parties y pourront être réglés entièrement par leurs conventions ; et faute de conventions expresses, l'usage déjà établi fournira les règles qui seront censées être convenues entre les parties silencieuses. Sinon, le droit commun sera appliqué. En effet, ces institutions nouvelles ne sont pas isolées ; elles s'introduisent dans un système de droit qui régit dans tous les sens ce qu'elles contiennent d'ordinaire et de ce qui tombe sous le droit commun, et ne leur laisse à régler que ce qu'elles contiennent de spécial et de nouveau. On n'a donc qu'à laisser faire l'usage ; et on pourra convertir plus tard en articles de loi¹⁾ les conventions usuelles des parties, qu'elles sont censées avoir stipulées lorsque rien n'a été convenu entre elles.

On allègue, en troisième lieu, le „droit privé international”, comme un droit dont la loi n'est pas la source, et qui, en ce qui touche le droit privé (économique, de famille, personnel), ne doit pas être métamorphosé en droit légal²⁾. — Le droit privé international est un droit des juristes. Il a été formé par les juristes réunis des divers pays de l'Europe latino-teutonique et accepté en masse par les juristes de chacun de ces pays. Il est déposé dans certains traités juridiques revêtus d'autorité et dans les décisions des tribunaux européens. C'est la concordance des opinions des auteurs et des décisions judiciaires qui le fait connaître ; mais il n'est un droit positif que par la *réception* des juristes de chaque pays, d'où résulte l'application par les *tribunaux* de ce même pays. — Le droit privé international est en bonne partie très incomplet et incertain ; et quoi qu'il existe depuis longtemps, la condition n'en est nullement satisfaisante. A ce point de vue il n'y a aucune raison d'en respecter la forme traditionnelle. Aussi, on a déjà commencé à en insérer quelques maximes générales et des dispositions spéciales dans les codes modernes. Il faut continuer à marcher dans cette voie. A cet effet il ne faut pas se proposer de tracer „les limites locales des rapports juridiques” (Savigny), ou de résoudre „le conflit des lois” des diverses nations, ou de régler le droit privé „international” ; mais il faut pourvoir, dans toutes les matières du droit privé, aux cas où les personnes dont il s'agit demeurent ou résident à l'étranger, où les immeubles sont situés et où les meubles se trouvent à l'étranger, où les conventions sont conclues, les délits sont commis, les obliga-

¹⁾ Contenant du droit conventionnel subsidiaire ou du droit facultatif.

²⁾ On ne s'oppose pas à ce que le droit pénal et le droit public ou administratif soit réglé (comme droit forain) dans le code pénal et le code de procédure pénale et autres lois.

tions naissent (sans convention ou délit) à l'étranger, où les jugements sont rendus ou autres actes judiciaires sont accomplis à l'étranger. Ainsi le droit *forain* — c'est ainsi que nous pourrons nommer le droit relatif à tous les cas où il entre des éléments étrangers — deviendra une partie de la loi du pays. Il n'y a aucune raison, en effet, pour ne pas annexer, en le précisant et le développant, le droit *forain* à l'ancien droit relatif aux cas où tout est indigène ou national. Autrefois on pouvait ignorer ou négliger ce droit *forain* comme anormal et exceptionnel. C'est ce qui n'est plus possible aujourd'hui. La loi qui laisse les éléments étrangers hors de considération, est une loi incomplète et défectueuse. — On peut objecter que le droit privé international *actuel*, qui est un droit *commun* aux nations européennes, présente l'avantage de faire appliquer partout les mêmes règles de manière à exclure les conflits. Par exemple tout va bien, si la règle „que le pays où la succession est ouverte, est celui du dernier domicile du décédé”, est suivie partout ; mais il y a conflit, si, cette règle étant insérée dans les codes de certains états, d'autres états inscrivent dans leurs lois la règle „que le pays où la succession est ouverte, est celui du lieu du décès”. Il faut répondre à cette objection : que les divers états s'empresseront naturellement d'adopter la plupart des règles déjà consacrées aujourd'hui par le droit privé international, et qu'on s'efforcera partout et par divers moyens de formuler un droit *forain* identique pour toutes les nations de civilisation européenne.

Il nous reste à envisager quelques reproches qu'on fait à la loi, tout en reconnaissant qu'elle est inévitable dans notre société actuelle.

On lui reproche, en premier lieu, la faculté de s'éloigner impunément du jugement juridique commun. „En effet, dit-on, il est possible de faire des lois, et il s'en fait même aujourd'hui, qui expriment le jugement, non de la grande majorité de la population d'un pays, mais d'une fraction, d'un parti, d'une minorité qui a su s'imposer, d'une majorité parlementaire passagère, d'un gouvernement sorti d'un mouvement révolutionnaire, de quelques personnes populaires ou influentes.” Cependant, ce sont là des événements anormaux, de simples *troubles* dans la genèse du droit légal, des *écarts* qui sont corrigés incessamment dans le grand mouvement social. Les abus du pouvoir absolu des princes ou des tyrans n'étant plus à craindre sérieusement, on peut dire que sauf quelques déviations causées, soit par les misères du régime parlementaire, soit par les commotions politiques et sociales extraordinaires, le droit légal obéit aujourd'hui à la tendance naturelle de se conformer de plus en plus au jugement commun des hommes vivant en société, et de s'abstenir de régler

les choses sur lesquelles il n'y a pas d'accord suffisant ou d'opinion vraiment dominante.

Il est vrai qu'il y a des périodes dans l'histoire des nations, ou d'une famille de nations, comme la famille européenne d'aujourd'hui, où l'accord manque essentiellement dans les matières d'une importance souveraine, et que dans une telle période l'abstention du législateur et le rétrécissement du droit devront être considérables pour empêcher que le droit ne soit en bonne partie celui d'une section de la nation et un scandale pour le reste, qui demande à établir un droit tout différent. Ces conflits se présentent, si des populations de race ou de caractères divers, de civilisation inégale, de traditions différentes, habitent le même territoire, par suite de conquête, d'invasion ou d'un mélange pacifique, ou si par les mêmes causes des religions d'origine différente se partagent les habitants d'un pays, ou si une scission religieuse les a divisés en deux camps, comme les catholiques et les protestants; ou enfin s'il y a lutte entre les anciennes et les nouvelles idées religieuses et morales, politiques et sociales, entre les idées du moyen âge, celles de l'ancien régime et celles de la société moderne, entre les idées libérales s'opposant à l'action de l'état et les idées radicales ou socialistes réclamant cette action, entre les idées conformes aux traditions, aux goûts, aux intérêts des diverses classes sociales, comme de l'ancienne aristocratie, de la bourgeoisie et du peuple, des citadins et des campagnards, des propriétaires fonciers et des commerçants et entrepreneurs d'industrie, des ouvriers des campagnes et de ceux des villes ou des fabriques. Dans tous ces cas la loi peut froisser les uns au profit des autres. Mais évidemment c'est là un mauvais emploi de la loi, non une conséquence du monopole de cette source du droit. Il faut, au contraire, laisser le plus possible au domaine de la liberté les matières sur lesquelles se manifestent des jugements juridiques disparates, par exemple celles qui touchent la religion, le culte¹⁾, l'instruction des enfants, le mariage²⁾ etc, sauf le devoir de la tolérance mutuelle. Ou bien, il faut introduire des transactions et

¹⁾ Par exemple on pourra devoir abolir le serment, ne point s'occuper du travail des jours fériés, laisser toute liberté à la vie monastique, mais rien que la liberté.

²⁾ Ainsi tout mariage satisfaisant aux conditions sur lesquelles le jugement commun de tous est unanime (libre consentement, âge raisonnable, non entre ascendants ou frères et soeurs) sera enregistré par l'état, et non moins tout divorce par consentement mutuel et toute rupture unilatérale, sauf les délais nécessaires pour assurer l'intention sérieuse et réfléchie des parties. Le célibat des prêtres et des religieux ou religieuses ne sera que respecté. C'est alors à l'église à se servir de son influence, aux moeurs à maintenir leur empire, aux convictions morales à se faire obéir.

concilier au mieux les diverses règles de droit réclamées de part et d'autre. C'est évidemment un grand avantage de la loi, qu'elle seule peut trancher les difficultés nées de ces grands conflits d'opinion et des contestations infinies et interminables résultant des différences de vues individuelles ou collectives sur ce qui est juste, utile et expédié en matière de droit¹⁾. La loi, en effet, pourra se décider au silence, ou, le silence étant impossible, régler quelque chose, mais peu de chose ; et ce, de la manière la moins choquante pour les opinions diverses, et en faisant le plus possible des concessions réelles et formelles aux uns et aux autres. On a déjà beaucoup fait dans ce sens, et on pourra continuer à marcher dans la même voie.

De plus, c'est un grand avantage du droit légal que celui de pouvoir dépasser les limites du jugement commun. Ce jugement, tel qu'il se manifeste dans le droit immédiat, ne peut sortir d'un certain vague et d'une certaine généralité. La loi, au contraire, en réglant des détails, en définissant minutieusement les choses, les actes, la procédure, en faisant des distinctions subtiles, en faisant harmonier entre elles toutes ses dispositions et en remplissant toutes les lacunes, peut atteindre à une précision, une exactitude et un achèvement, inaccessibles aux autres sources. Sous ce rapport la loi est la source propre aux sociétés compliquées, aux civilisations avancées, à une culture intellectuelle raffinée.

On reproche encore à la loi de pouvoir survivre indéfiniment au jugement commun dont il a été l'expression ; tandis que, au moins, le droit coutumier disparaît, lorsqu'il est condamné et repoussé par ce jugement. „L'autorité extérieure de la loi qu'on applique, non volontairement comme le droit immédiat et coutumier, mais par obéissance au législateur ou à l'État qui ordonne et défend, porte, dit-on, à la soumission et à la résignation. Cette autorité affaiblit le désir de se défaire d'une loi surannée et contraire à notre jugement juridique. Le mal est aggravé par les difficultés de la législation parlementaire, surtout quand il s'agit de la révision d'une loi étendue et compliquée, d'un code. Ces difficultés soutiennent le statu quo. Ainsi le code civil français, déjà vieilli, pourra durer bien des années encore, la révision de ce code promettant d'être une entreprise beaucoup plus grave que ne le fut la compilation qui lui donna naissance. De cette façon les lois et les codes peuvent se perpétuer de génération en génération comme une maladie éternelle, en confirmation des paroles de Méphistophélès." — Tout cela est vrai. Mais il ne faut pas oublier que l'Europe moderne ne fait que ses premiers pas mal

¹⁾ Par exemple en matière d'impôt.

assurés sur le terrain de la législation, et que nous sommes des novices dans l'art de faire des lois. Le code civil français ainsi que le code prussien et le code civil autrichien n'étaient que des premières compilations du droit romain et du droit germanique en vigueur. Les autres codes français, les divers codes de droit pénal, le code civil saxon, celui de Zürich, le code de commerce et les codes de procédure civile et criminelle allemands et autrichiens, enfin le grand projet de code civil allemand, ne sont que des premiers essais. De plus, nous n'avons pas encore tenté d'organiser des commissions perpétuelles de révision, ni de protéger la législation contre l'influence délétère du parlementarisme.

On reproche encore à la loi : que l'expression rigoureuse des règles de droit dans de courtes formules est une tâche par trop difficile, qu'elle demeure toujours incomplète et défectueuse, et qu'en matière de droit chaque règle ne boîte pas moins que chaque définition. On pense donc que des traités juridiques — exposant largement et librement les notions, les principes, les distinctions, les points de vue admis par le législateur, sans se mettre à l'étroit dans des articles de loi — produisent de meilleurs résultats. On croit que ces traités ne donnent pas lieu à des questions toujours nouvelles et toujours renaissantes, comme le fait la loi, malgré les améliorations qu'on tâche d'y introduire. Or, il y a, dit-on, d'excellents traités juridiques qui pourraient servir provisoirement de modèles aux traités futurs, comme les systèmes des pandectes ou du „droit civil commun” des allemands, les commentaires de Blackstone-Stephen, les traités de Pothier. — Remarquons d'abord que tous ces excellents traités exposent, soit le „droit romain actuel”, soit l'ancien droit français, soit le common law anglais, c'est-à-dire quelque droit des juristes spécial ou quelque droit légal déterminé. Mais on n'a jamais fait des *traités* exposant un droit *positif* qui n'est ni national, ni formé par l'histoire, mais conçu théoriquement par les juristes, à la façon des anciens systèmes de droit naturel. Or il faudrait des traités de ce genre pour les faire servir de modèles aux traités juridiques qui remplaceraient partout les lois codifiées. — D'ailleurs les exposés libres ou scientifiques n'ont pas sur le style légal l'avantage d'écartier les questions ou d'en faciliter la solution au moyen de simples déductions. C'est là une illusion que la pratique fait disparaître. Moins les normes sont exprimées en termes précis, et plus il naîtra de questions. Seulement il ne faut pas comparer d'excellents traités à des lois fort défectueuses, le système des pandectes de Puchta ou celui de Dernburg par exemple au code civil français. — Enfin, il faut rappeler encore une fois que nous sommes des législateurs novices. Les lois romaines, à commencer

par les XII tables et les édits des préteurs, se distinguaient par une grande netteté d'expression, beaucoup de précision, une puissante étreinte des matières dont elles s'occupaient. Nos lois modernes au contraire, notamment nos codes, sont défectueux pour le fond et pour la forme. Mais nous ferons et nous avons déjà fait des progrès depuis la fin du siècle dernier. Nous pourrons nous appliquer à améliorer de plus en plus nos codes, en retranchant les dispositions inutiles et en ajoutant les dispositions nécessaires, en corigeant la terminologie générale, en perfectionnant les expressions de chaque disposition et l'accord de toutes les dispositions entre elles. Nous nous efforcerons en même temps de rédiger la loi de manière à résoudre toutes les questions que l'application de la loi a déjà soulevées, et que la jurisprudence a mises en lumière. Ainsi on diminuera graduellement le nombre des „questions”. Car il n'est pas vrai que chaque nouvelle rédaction produira autant de nouvelles questions qu'elle en a résolu d'anciennes. Chaque nouvelle rédaction basée sur la connaissance théorique et pratique plus exacte et plus complète de la matière et de ses rapports avec d'autres matières, sera un progrès au point de vue de la diminution des questions. En même temps on se débarrassera chaque fois de la jurisprudence amoncelée, qui encombre l'exercice de la justice. La loi, toutes les fois qu'elle sera sérieusement revisée, absorbera sa jurisprudence antérieure.

Ajoutons que, pour être acceptable, la loi moderne doit être énormément simplifiée quant au fond, c'est-à-dire quant au droit qu'elle exprime. Nos codes contiennent une masse effrayante et confuse de droit romain, germanique, médiéval et moderne. On y trouve une surabondance d'institutions de droit, de créations permises aux parties, de moyens de droit, de distinctions subtiles ; d'où résultent beaucoup de complication et une grande incertitude du droit et de la pratique. Le nouveau projet de code civil allemand, quels qu'en soient d'ailleurs les mérites, est une mer à boire. Un droit semblable est inaccessible au grand public, aux laïques ; et il est bien difficile aux gens de la loi et même aux juristes ordinaires de le posséder. Cet état de choses est vraiment absurde, et on peut toujours écrire un livre sur „l'absurdité de la jurisprudence actuelle¹⁾”. Seulement il ne faut pas reprocher à la *loi* ce qui est la faute du *droit*. La forme légale a le mérite, au contraire, de mieux faire ressortir l'absurdité du droit actuel et de conduire ainsi à une réforme sérieuse. Pour simplifier le droit il faut sacrifier même ce qui „n'est pas inutile” ou ce qui

¹⁾ Comme le fit en 1777 W. Schorer, président du conseil de Flandre. (Middelbourg et Amsterdam.)

„peut avoir de bons côtés”, il faut refuser de satisfaire à toutes les fantaisies des parties, il faut réduire les institutions de droit, les créations des parties, les moyens de droit. Tout cela, afin d'obtenir un droit connaissable et maniable pour toutes les personnes intéressées, un droit, non au profit des gens du métier, mais à l'usage de tous, et afin que les droits nationaux puissent devenir de plus en plus conformes à l'usage international.

Cette simplification du droit est d'autant plus nécessaire que d'un autre côté une extension ou une multiplication des règles contenues dans la loi sera trouvée nécessaire, afin de pourvoir à tous les cas qui puissent se présenter et à résoudre ou à écarter les questions.

Il faut aussi simplifier la loi quant à la *forme*; *nos* lois en font sentir le besoin impérieux. On doit s'efforcer de la rendre plus intelligible au premier abord, par le choix des termes, la clarté de l'expression, la brièveté et la non-confusion des périodes et de leurs membres, les artifices de rédaction.

Les diverses nations européennes, coopérant à la réforme du droit européen quant au fond et quant à la forme, obtiendront finalement un droit civil et pénal à peu près commun, ayant seulement des versions différentes, une version allemande, anglaise, italienne, française, espagnole, suédoise etc.

Les objections qu'on faisait autrefois à la „codification”, concernaient plutôt la substitution de la source et de la forme appelée *loi* aux autres sources et formes du droit, que la réunion des lois éparses en codes. Le régime et le monopole de la loi établis, on ne s'oppose plus guère à ce que les lois soient codifiées pour les matières qui sont tellement liées entre elles par des rapports intimes et multiples, qu'elles ne forment ensemble qu'une seule matière. Dans ces cas la codification favorise la brièveté et l'unité d'expression et de terminologie, l'absence de contradictions et d'inconséquences, l'accord et l'harmonie, enfin la facilité de s'orienter dans les nombreuses dispositions qui règlent une matière étendue et complexe, et d'y trouver ce qu'on y cherche. — Il ne doit donc y avoir qu'un seul code de droit privé économique (civil et commercial), un seul code contenant le droit personnel et le droit de famille, un seul code de procédure civile (= de justice restitutive concernant le droit privé économique), un seul code de droit pénal, contenant la partie générale de ce qu'on appelle quelquefois le droit pénal matériel, sauf à traiter dans des lois spéciales par exemple les délits contre la propriété ou en général les délits économiques, les délits contre les personnes, les délits politiques etc., à moins qu'on ne préfère réunir tous ces délits communs à la partie générale, comme cela se fait d'ordinaire dans les codes

de droit pénal, et de ne réservier à des lois spéciales que les délits militaires, maritimes, professionnels, fiscaux, et tous les délits relatifs à d'innombrables matières réglées séparément par la loi; enfin un seul code de procédure pénale. On peut aussi réunir ce dernier code à celui du droit pénal général, en retranchant toutes les matières spéciales, et le code de procédure civile à celui du droit privé économique; le code de droit personnel et de famille contenant les règles de procédure spéciales, relatives à l'état civil, au mariage et au divorce, à la tutelle etc.

Je résume les mérites de la loi comme source et forme du droit. La loi — codifiée autant que l'exige la connexité des matières — embrasse le droit dans toute son étendue et le sonde dans toute sa profondeur. Elle lui donne son expression la plus précise et la plus concise, la plus exacte et la plus correcte. Elle le rend connaissable et intelligible dans la mesure du possible. Elle joint les détails nécessaires et l'arbitraire inévitable aux règles qui expriment le jugement juridique. Elle tranche au mieux les difficultés produites par les lacunes, les défaillances et les dissidences de ce jugement. Elle est mobile et progressive. Elle suit facilement les changements qui s'opèrent dans les idées, les moeurs, la vie sociale, les circonstances matérielles. Elle tend à se compléter et à s'amender incessamment. Elle absorbe sa propre jurisprudence. Elle aspire à se perfectionner graduellement et à produire un droit cosmopolite.

C H A P. III.

NATURE INTERNE DU DROIT.

Nous avons considéré longuement la forme et les sources du droit, c-à-d. sa nature externe. Il reste à examiner de plus près sa nature interne.

NATURE MORALE DU DROIT.

La nature du droit est toujours *éthique*, ou morale au sens étendu, comme il a été dit ci-dessus (p. 16/7). La transgression du droit n'est pas nécessairement un acte *immoral*, c-à-d. un acte qui, indépendamment du commandement ou du veto juridique, révèle l'immoralité de l'auteur ou diminue sa valeur morale aux yeux des témoins de cet acte. Mais si la maxime transgressée n'est pas jugée bonne au sens éthique et la transgression mauvaise, il n'y a pas de droit. Il est vrai que le mode, les moyens, les détails d'exécution peuvent être sans valeur éthique. Mais cette valeur ne peut manquer aux institutions qu'il s'agit d'établir, ou aux règles „principielles” dont il s'agit d'assurer la domination; tandis que le choix et la fixation du mode, des moyens, des limites et des détails d'exécution pourront être plus ou moins arbitraires ou indifférents.

Cependant, la nature éthique du droit est niée par les théoriciens „utilitaires”, hostiles à tout ce qui leur semble idéaliste. Ces théoriciens affectionnent la matière, l'égoïsme, les mobiles du plaisir et de l'intérêt; et par contre l'esprit, l'altruïsme, les mobiles moraux et désintéressés leur sont antipathiques. Ils enseignent d'abord: que l'utilité sociale est le principe suprême à suivre en matière de morale et de droit. Or, par cette utilité ils entendent la production de la plus grande somme de bonheur, c'est-à-dire de plaisir ou de jouissance égoïste, des hommes covivants; et comme il peut y avoir conflit à cet égard entre les classes ou les groupes, et surtout entre le petit

nombre et le grand nombre, le plus grand bonheur des hommes covoitants revient forcément à celui de la plus grande quantité de ces hommes. Ils enseignent en outre, que la poursuite du plaisir ou de la jouissance est, en effet, la raison secrète des principes de morale et de droit actuels. Ils affirment que cette „utilité” est toujours le dessous des cartes, et qu'il importe de dissiper les illusions qui nous cachent le fond des choses, et nous font croire que la morale et le droit poursuivent, non la jouissance, mais un but imaginaire qu'on appelle „le bien”.

Ces théories „utilitaires” sont fausses. Il est vrai que la morale et le droit s'occupent du bien-être des hommes, et qu'on qualifie de bon ou de juste, de mauvais ou d'injuste, ce qui conduit ou s'oppose à ce bien-être. Seulement ce n'est pas au point de vue subjectif, au point de vue de chacun des individus qui composent la société humaine, que le bien-être des hommes détermine le jugement individuel ou collectif sur le bon et le mauvais, le juste ou l'injuste. Ce jugement repose, au contraire, sur l'abstraction que nous faisons de notre intérêt personnel, pour ne considérer que le bien-être des hommes en soi. Ainsi, sans nous mettre en cause et sans faire un retour sur nous-mêmes, nous nous indignons objectivement contre les actes qui portent atteinte à ce bien-être.

On pourra objecter que, cependant, si l'homme s'intéresse au bien-être d'autrui, il a commencé par s'intéresser au sien, et que dans ce bien-être d'autrui il s'intéresse au sien propre. Cette objection est mal fondée. L'altruïsme, quoique occupant une place secondaire, est tout aussi original que l'égoïsme. Il suffit de rappeler l'altruïsme maternel, même chez les *animaux supérieurs*. L'homme peut donc, en s'effaçant personnellement, attribuer une grande valeur à l'espèce humaine en général et au bien-être de tous les hommes. C'est ainsi seulement qu'il arrive au droit; non en prenant son point de départ en soi, mais en sortant de soi-même. En revanche, pour se sentir lésé dans son propre *droit à propos* d'une injustice qui lui est faite, il faut qu'il se rappelle qu'il est lui-même un de ceux dont le droit ne tolère pas la lésion, il faut qu'il s'applique le droit commun. Si ce n'est pas en s'appliquant le droit commun, mais immédiatement, qu'il ressent une injustice dont il a été l'objet, il ne dépasse pas une réaction personnelle et égoïste contre celui qui l'a maltraité.

Il n'est pas difficile à présent de constater la nature, non utilitaire, mais éthique, du droit.

DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Commençons par le droit privé économique.

La propriété, qui repose sur le partage entre les hommes des choses

matérielles ayant une valeur économique, conformément à certaines règles d'acquisition, succède régulièrement, quant aux meubles, au régime de la possession exclusive¹⁾). On est conduit au régime de la propriété mobiliaire par l'idée primitive qu'il est intolérable: que les hommes ne puissent garder les objets qu'ils possèdent, s'ils les ont bien acquis; qu'ils n'en puissent disposer librement, absolument et exclusivement; et qu'après en avoir perdu la possession, ils ne puissent les réclamer partout. Conséquemment, on veut que la société assigne et assure à chacun ce qu'il a bien acquis. On s'indigne contre le spoliateur ou le voleur qui prend le bien d'autrui, ou contre le méchant qui le détruit ou le dégrade, et on leur impose des peines ou des indemnités. Mais on ne songe pas primitivement à l'influence salutaire de l'institution de la propriété, ni à un *but* quelconque à atteindre par cette institution. De même, quant aux immeubles, on ne passe pas du régime de la communauté foncière des petites agglomérations humaines, comme les villages, au régime de la propriété individuelle, „parce que ce dernier régime présente des avantages pour le bien-être des hommes”, mais simplement, parce que la vie associative des familles et des villages étant remplacée par l'isolement des familles et des individus, et l'exploitation commune de la terre par l'exploitation individuelle, la propriété fondée sur le partage devait succéder à la communauté de la terre. — On pourra objecter que la propriété a été introduite et maintenue par la force de son utilité, sans qu'on s'en soit rendu compte. Il est vrai que si cette institution avait été en désaccord avec les conditions sociales, ou si elle était devenue nuisible, elle n'aurait pas été établie, et elle ne se serait pas maintenue pendant tant de siècles. Mais ce qui l'a fait naître, ce n'est pas un but utile ni une fin quelconque, mais le jugement commun portant que, les biens meubles et immeubles étant partagés entre les hommes, il est *bon* que chacun puisse garder ce qu'il a bien acquis. — Ce n'est que bien tard qu'on commence à réfléchir sur le caractère salutaire ou nuisible de l'institution et à discuter ses mérites. De nos jours, par exemple, il y a eu des juristes qui désiraient supprimer la propriété mobilière en faveur d'un certain droit de possession des meubles, et cela surtout au profit du commerce; et les socialistes ont proposé de supprimer toute propriété immobilière. En général, cependant, on a jugé que la propriété tant mobilière qu'immobilière est salutaire et indispensable au point de vue *moral*, et qu'elle doit donc être maintenue malgré certains inconvénients comme l'accumulation éventuelle des biens dans les mains d'un petit nombre de personnes riches au milieu d'un grand nombre de pauvres.

¹⁾ V. Mon ouvrage: "Le système de la propriété mobilière".

De plus, on l'a entourée de nouvelles garanties comme celle de l'expropriation forcée, licite seulement après une autorisation du gouvernement ou même du parlement, et contre une indemnité préalable fixée par le juge. En revanche, on adopta la maxime que la propriété privée ne doit pas dominer l'utilité publique en cas de conflit, mais qu'il est *bon* qu'elle soit soumise à des limitations générales déterminées par la loi dans l'intérêt social.

L'échange, la vente, le louage, le prêt sont déjà utiles dans les sociétés très simples. Mais l'institution juridique de l'obligation conventionnelle n'a pas été établie parce qu'on a voulu favoriser ces transactions utiles ou atteindre un autre but; mais parce qu'on a jugé qu'il est *bon* que les *promesses solennelles* de donner ou de rendre, par lesquelles on engage sa foi (*Treue*) envers autrui, soient remplies, et qu'il est intolérable que l'une des parties puisse les rompre arbitrairement. Au lieu de raisonner sur l'utilité de l'obligation conventionnelle ou de subir à son insu l'influence de cette utilité, on jugea unanimement que lorsque les parties se sont engagées solennellement — par paroles et par des actes figuratifs — les unes envers les autres¹⁾, il doit y avoir *obligation* entre elles. On s'indigna contre celui qui viole la foi donnée, et on lui imposa des indemnités ou des amendes et d'autres peines²⁾. Evidemment,

¹⁾ Le contrat (constitution d'une obligation par convention) verbal, rendu solennel par les paroles employées et certaines formalités visibles, est une institution primitive générale, au moins chez les peuples ariens. La libation d'eau doit avoir été employée en outre dans l'Inde brahmanique pour solenniser le contrat verbal. V. sur ces libations à plusieurs occasions : *Apastamba* II, 4.9 (8), distribution de portions de nourriture, *Gautama* V, 18.19 offrande aux morts, (Cf. *Yajnavalkya* livre III, 1 seqq.) *Baudhayana* II, 10.17 (29) voeu d'un futur ascète, *Vasishta* XVII, 72 promesse verbale de donner une jeune fille en mariage. L'ancienne formule de la stipulation, c-à-d. du contrat verbal solennel des romains, "spondesne, spondeo" (grec σπένδειν), trahit aussi le fait que la libation religieuse accompagnait anciennement les paroles solennelles. — La paumée (Handschlag) teutonique se retrouve chez les anciens perses (*Vendidad*, Fargard IV, n. 2, dans la collection de Max Müller, the Zend-Avesta, P. I. The Vendidad, trad. anglaise de James Darmesteter.) Le Vendidad distingue le "wordcontract" et le "handcontract", ce qui signifie évidemment le contrat verbal seulement et le contrat verbal par paumée. — L'usage de la stipula ou de la festuca romaine se retrouve aussi dans le droit germanique.

²⁾ Dans tous les droits primitifs la partie qui n'a pas rempli son engagement, est punissable en plusieurs cas. Les institutions de *Vichnou* disent par exemple : que la plus haute amende discrétionnaire est prescrite pour la vente de denrées ou de marchandises falsifiées ; que le vendeur qui ne livre pas à l'acheteur la chose vendue, après que le prix lui en a été payé, sera contraint de la livrer avec intérêt et sera condamné par le roi à une amende de 100 panas ; et que celui qui ne donne pas ce qu'il a promis, sera contraint de le donner et de payer la plus haute amende discrétionnaire (V, 124, 127/8, 178). D'après *Manou* le dépositaire infidèle sera Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie. 2e R. Deel J.

les institutions du dépôt et du commodat n'ont pas été établies pour des raisons d'utilité sociale, mais uniquement en vertu d'un jugement éthique qui demandait impérativement l'obligation de rendre la chose reçue en dépôt ou en commodat. De même, les mesures différentes de la responsabilité du dépositaire ou du commodataire furent dictées par l'équité, et non par des considérations d'utilité. — La même observation est applicable à la maxime, admise dans le droit romain des juristes et de bonne heure dans le droit européen, que, sauf les exceptions concernant les obligations ou les causes d'obligation immorales ou injustes, les parties sont liées par leurs obligations conventionnelles ; les règles de la loi ou de l'usage touchant les obligations qui dérivent des transactions conventionnelles, n'étant que subsidiaires. Cette maxime reposait sur le jugement éthique qui demandait impérieusement l'autonomie des parties dans les limites de l'honnête et du licite ; l'utilité de cette autonomie ne se faisait pas remarquer. On la voulait, comme on veut en général la liberté, quand elle n'est pas nuisible, indépendamment de son utilité sociale. — La condamnation du prêt à intérêt ou de l'usure primitive dans plusieurs droits primitifs est un exemple d'un jugement inspiré, sous l'influence de la religion, par une haute pensée morale¹⁾ : celle de l'assistance gratuite due au prochain. Aucune considération utilitaire n'accompagnait ce jugement.

Le droit de famille a été fondé, dès l'origine, non sur ce qui semblait avantageux au bien être de ses membres, mais sur ce qui semblait l'ordre moral de la famille. Notre droit de famille actuel, bien que tombant en ruines en plusieurs endroits, est encore basé sur les anciennes maximes : que le mari est le chef de la famille, que la femme doit lui être soumise, que le mari seul exerce la puissance ou la tutelle paternelle, qu'il administre seul les biens communs des époux et les biens personnels de la femme, et que celle-ci est incapable de s'obliger sans l'autorisation de son mari. On objecte à tort que ces maximes, comme toute la société, ont été faites par les hommes, chefs de famille, et qu'elles ne renferment que ce qui est utile à leur point de vue, et ce qu'ils ont imposé en vertu du droit du plus fort : à savoir la domination domestique qui leur est agréable. Il est vrai que les hommes ont été les plus forts depuis bien des siècles et des milliers d'années, physiquement, intel-

constraint de rendre la chose déposée et puni d'amende (VIII, 184, 192, 3), et celui qui rompt un engagement (contracté par serment) sera puni d'amendes (VIII, 219—221). V. aussi *Yajnavalkyia* II, 254, 257.

¹⁾ L'Egypte et l'europe, II, au chap. "l'usure et la haute finance" p. 202—204.

lectuellement et moralement. Mais leur supériorité sur les femmes n'était pas contestée par celles-ci. Le jugement commun des deux sexes assignait donc au mari chef de famille le rôle dominateur qu'il a si longtemps exercé. — Il en a été de même quant à la tutelle primitive des femmes (non mariées); et là où, comme à Rome, la puissance paternelle durait jusqu'à la mort du père, cette institution était soutenue par le consentement général, par celui des pères qui exerçaient la *patria potestas* sur leurs descendants, des descendants qui y étaient soumis, des filles qui en étaient sorties par le mariage, et des fils qui en étant sortis par la mort du père, avaient négligé de se procurer l'occasion de l'exercer eux-mêmes, en se mariant.

Le système des successions légitimes a été partout basé sur la communauté primitive de la tribu (*gens*), du village, de la cité et des familles, sur les rapports entre les divers membres de la famille, sur la priorité du sexe masculin etc., non sur quelque considération relative à la distribution des richesses entre les hommes covivants. L'introduction graduelle du droit de tester est due à la dissolution desdits liens de communauté, à l'individualisme et à l'autonomie croissante, non à l'effort d'obtenir une meilleure distribution des richesses. Ce n'est qu'à une époque où l'on se préoccupe des conditions économiques du bien-être social, que les divers systèmes de la succession légitime et de la liberté de tester sont discutés au point de vue de la distribution trop inégale ou même trop égale des capitaux, par rapport à la misère et à la production.

DROIT PÉNAL.

La tâche de la justice pénale est aujourd'hui celle de prévenir des *actes* nuisibles à la société ou à ses membres, et par conséquent mauvais. Toutefois elle n'a pas cessé de réagir contre certains faits qui excitent une indignation morale ou religieuse, mais qui ne sont aucunement nuisibles à la société; comme le fait d'un avortement causé par la mère et l'infanticide commis par la mère non mariée. Ces faits sont exceptionnels, il est vrai; mais *toute* la justice pénale du droit vindicatif, sur lequel le droit coactif a été enté, en d'autres termes la vengeance privée ou publique avec les compositions ou amendes qui la remplacent, ne poursuivait que la réaction contre l'auteur du „fait accompli” du crime ou de l'injure, sans qu'il pût être question d'un autre but à atteindre.

DROIT PUBLIC.

Le droit public est fondé principalement sur l'utilité publique.

C'est dans l'intérêt général que les devoirs publics sont exigés de chacun: le devoir de payer des impôts, de faire le service militaire et de rendre d'autres services à l'état ou à la commune, le devoir enfin de s'imposer des limitations quant à la liberté de se mouvoir, d'agir, de jouir de ses biens. Seulement, il est spécialement évident que le jugement commun qui établit ces devoirs et en demande l'accomplissement, ne se compose pas des jugements égoïstes des membres de la société, puisque ces membres ne tiennent pas pour soi à payer des impôts, à entrer au service militaire etc., mais que chacun d'eux, en participant au jugement commun, fait abstraction de soi et ne s'occupe que du bien-être de la nation ou de la population à laquelle on appartient, du salut de la patrie, de la cité, de l'état. C'est en s'élevant à ce niveau supérieur, que l'on juge qu'il est *bon* que ces services soient rendus et ces sacrifices faits, et que le refus n'en doit pas être toléré.

CONTRE VON JHERING.

Le célèbre professeur de droit RUDOLPH VON JHERING — plus „génial” dans ses observations et ses vues que méthodique dans l'exposition qu'il en fait — a composé deux gros volumes (qui seront suivis d'autres volumes) intitulés „der Zweck im Recht”, c-à-d. „le but ou la fin dans le droit”. Cet ouvrage lui a été inspiré par la doctrine utilitaire, mais on ne peut dire que l'utilitarianisme y a beaucoup gagné. — L'auteur établit longuement d'abord: que l'homme n'agit que pour atteindre une fin, et que la fin de toute action en est inséparable, toute action étant déterminée par son but. Cependant cela ne prouve rien pour la théorie utilitaire de la morale et du droit, parce que le but d'une action peut être l'effet même de l'action, cet effet ayant une valeur subjective pour l'auteur sans lui être utile, ou la satisfaction qu'elle lui procure indépendamment de ses effets dans le monde extérieur. Ainsi la vengeance privée ou publique du droit primitif se propose: immédiatement de mettre un homme à mort, médiatement d'assouvir par cet homicide la soif de vengeance; or ces fins ne sont aucunement utiles.

Il est vrai que v. JHERING admet, outre les fins et les mobiles égoïstes, des fins et des mobiles éthiques inspirés par le devoir et par l'amour. Mais c'est une concession qu'il fait à un ordre d'idées qui n'est pas le sien. Sa pensée primitive et favorite est que les fins égoïstes dominent dans le droit comme dans la morale et dans la vie entière. Il exprime très bien cette pensée en disant: que „la société et l'état existent et fonctionnent par la coïncidence des fins égoïstes, parce

que les hommes se trouvent intéressés à remplir les fins d'autrui, et qu'ils agissent donc pour autrui tout en ne voulant agir que pour soi". Les fins éthiques ne jouent donc, selon lui, qu'un rôle fort secondaire. „Or la coïncidence des fins égoïstes se rencontre, dit-il, dans les deux principales transactions du commerce économique: l'échange (*Tauschverkehr*) et l'association. Dans l'échange, les fins égoïstes sont des fins différentes; dans l'association, ce sont des fins identiques. L'utilité sociale de l'échange est incontestable. C'est pourquoi le droit introduit la force obligatoire des échanges pour les cas où ils ne sont pas faits simultanément et sur le champ. En effet, cette force obligatoire assure l'accord primitif qui servait l'intérêt des *deux* parties au moment du contrat d'échange contre un déplacement postérieur des intérêts. Le droit amène donc la rechtliche Einflusslosigkeit der Interessen-Aenderung. Cette assurance de l'accord primitif ne peut que favoriser le commerce des échanges. De même, le but de la force obligatoire des *conventions en général* est l'effet utile de cette institution, qui fait: qu'il n'est pas nécessaire de recourir aux prestations immédiates, et que le changement d'avis d'une partie ne nuit pas à l'autre partie." L'utilité de la propriété privée est, d'après v. JHERING, celle-ci, qu'elle est indispensable à l'indépendance de l'individu. Celle du crédit (issu de la fiction d'un prêt) est la grande extension qu'elle procure au commerce (*Handelsverkehr*). Celle de l'état est avant tout la formation et le maintien du droit (die Pflege des Rechts), sans préjudice de ses autres fonctions utiles. Celle du droit pénal est de sauvegarder les conditions vitales tant de la vie des individus que de l'existence de l'état et de la société (*Gesellschaft*).

Voilà à peu près tout ce qu'on peut tirer de l'ouvrage de v. JHERING sur „la fin dans le droit". Il semble avoir voulu raffermir sa théorie et dédommager ses lecteurs, en leur exposant les fins utiles qui se manifestent dans les *moeurs* et *usages*, notamment 1^o dans les costumes de deuil et de fête, dans ceux que l'on porte pendant l'exercice des fonctions publiques, et dans les costumes différents des deux sexes, 2^o dans les lois de la bienséance, et 3^o dans les lois de la politesse.

Observons d'abord que l'échange est en effet très utile et même indispensable dans la vie économique, et que la force obligatoire des engagements mutuels des échangistes est utile, en ce qu'il facilite les échanges et favorise le commerce. Il en est de même de la force obligatoire des conventions en général, y compris dans une certaine mesure le crédit. L'autonomie des parties quant à la remise de l'accomplissement des clauses d'une transaction est en

général salutaire. Mais toute cette utilité n'a pas motivé l'institution des obligations des échangistes, ni celle du crédit, ni celle de la force obligatoire des conventions en général. En réalité ces institutions proviennent du jugement commun portant : que l'une des parties ne doit pas rompre la convention malgré l'autre partie ; qu'il faut que les contractants soient liés par leur foi engagée, par leur parole donnée ; que "*pacta servanda sunt*" indépendamment de toute considération d'utilité, pourvu que l'obligation (ou sa cause) ne soit ni immorale, ni contraire à la loi (*turpis vel injusta*). Ce jugement se maintient, lorsque plus tard la nature salutaire ou nuisible des institutions juridiques devient un sujet de réflexion et de discussion. Ainsi, de nos jours, le crédit n'est ni aboli, ni restreint, bien qu'on le considère comme bon tout au plus pour les petites échéances, en ce qu'il dispense des prestations immédiates et favorise les compensations, et bien qu'on considère le crédit prolongé — (qui permet de faire des affaires bien au delà de la faculté de solder ce qu'on doit, et de vivre temporairement et même longtemps aux dépens d'autrui, qui cache la pénurie et l'insolvence, et qui cause les faillites et les crises commerciales et financières) — comme un usage pernicieux, de telle sorte que ce serait une vraie délivrance, si l'usage introduisait le régime du paiement au comptant ou à courte échéance et des amendes (par clauses pénales) en cas de non-paiement au jour fixé. — La propriété privée a succédé naturellement et nécessairement au régime de la communauté ou à l'indivision, à mesure que les liens de la tribu, du village, de la famille se sont relâchés, que la vie communautaire s'est décomposée, que les individus se sont isolés. Cet isolement a amené la propriété privée, mais celle-ci n'a pas été introduite afin d'assurer l'indépendance de l'individu. En diminuant ou en détruisant l'indépendance et l'isolement de l'individu, le socialisme produira un mouvement en sens inverse, s'éloignant de la propriété privée et retournant au système communautaire.

L'état est sorti tardivement de la société humaine. L'état, en effet, est la société munie du pouvoir social, unifiée et impersonnelle. Il n'y a pas encore d'état dans les sociétés primitives, ni parmi les tribus nomades, ni dans les villages où régnait le régime de la communauté. Il n'y en avait pas au moyen âge sous le régime de la féodalité, qui était la décomposition de la société et ne connaissait d'autre pouvoir qu'un pouvoir personnel. L'état existait dans les poleis et les civitates antiques et dans les villes modernes, mais non sous les princes absous. Lorsque LOUIS XIV disait „l'état c'est moi”, il reconnaissait déjà l'existence d'un état impersonnel, distinct de sa personne ; mais il prétendait absorber cet état dans sa

personne royale. Si le pouvoir social est partagé entre des cantons, états, royaumes etc., et une confédération ou union, comme la Suisse, les Etats-unis d'Amérique, l'Allemagne et l'Autriche, il n'y a pas d'état proprement dit, l'état devant être unitaire, comme celui de la France, de l'Angleterre, du ci-devant „état prussien”. L'état n'est donc pas une institution primitive et universelle; mais, quand il existe, il remplit nécessairement la tâche de faire rendre la justice, laquelle est toujours exercée par la société humaine munie du pouvoir social: par les assemblées populaires, les rois, les magistrats, etc. Mais l'état n'a pas été introduit pour remplir une tâche — celle de rendre la justice — qui sans lui ne serait pas ou serait mal remplie.

Le „droit pénal” est appelé, selon v. JHERING, à sauvegarder les conditions vitales de l'individu, de la société et de l'état. C'est là son utilité, à laquelle il doit d'être établi. L'illustre auteur ignore que le droit pénal coactif et préventif 'est toujours précédé du droit pénal vindicatif, dépourvu de toute utilité. De plus, il n'a pas remarqué qu'il y a encore aujourd'hui des crimes que n'ont jamais été punis qu'à raison de l'indignation morale ou religieuse qu'ils excitaient¹⁾). Enfin, quant au droit coactif, auquel la justice pénale sert de moyen de contrainte, et qui est établi comme droit au point de vue du bien-être humain (individu ou société), il ne faut pas oublier que le jugement commun se rapporte toujours au bien-être des hommes en général ou en soi, abstraction faite de l'intérêt personnel de tous ceux qui participent au jugement commun.

Quant aux fins des *moeurs* et *usages*, v. JHERING avance que la fin du costume de deuil est de séparer le monde qui pleure et le monde qui ne pleure pas; celle du vêtement de fête de rendre

¹⁾ Il croit même que l'avortement, l'infanticide et l'exposition des nouveaux-nés ont été punis chez tous les peuples au point de vue du caractère dangereux de ces actes par rapport à la propagation de l'espèce humaine ou de la nation, indépendamment des mobiles religieux. Cela me semble une erreur manifeste. On a permis d'abord et partout au père de famille de tuer ses nouveaux-nés, de ne point les recevoir comme ses enfants dans sa famille, de disposer du partus. Lorsque plus tard on a protégé les nouveaux-nés et les partus contre leurs pères, et qu'on n'a plus permis „le massacre des innocents”, on a été mu par des convictions religieuses ou par une indignation morale contre ce qui semblait une grande cruauté. Aujourd'hui on s'inquiète de la trop grande propagation de l'espèce humaine, et l'utilité alléguée par v. JHERING semble dérisoire. Sous AUGUSTE les lois JULIA et PAPIA POPPAEA devaient activer cette propagation pour ne pas laisser s'éteindre le peuple romain. Mais à l'époque où la punition de l'infanticide, de l'exposition, de l'avortement, succéda au droit du père de famille, on ne songeait pas à la propagation du genre humain; on ne songeait ni à l'arrêter, ni à l'activer ou à la protéger.

sensible le contraste entre la fête et la vie ordinaire et d'élever ainsi le niveau de la joie collective ; celle des costumes officiels de faire sentir au public et aux juges, prêtres et fonctionnaires leur dignité et l'importance de leurs fonctions ; enfin celle des costumes différents des deux sexes de prévenir toute confusion, toute incertitude quant au sexe de chacun, et de rappeler constamment à chacun son sexe, la nature et les devoirs de ce sexe, et les égards dus à l'autre sexe. — Evidemment toutes ces prétendues fins ne sont que des conséquences des usages concernant les costumes, conséquences qui peuvent être salutaires ou au moins innocentes ; mais elles n'ont pas fait naître les usages. Les vêtements de deuil comme les vêtements de fête répondent à des besoins du cœur humain, outre qu'ils servent à honorer les morts, les fiancés qui se marient, le nouveau-né, la personne fêtée etc., et sans préjudice des origines préhistoriques de certains usages, comme celui de porter le deuil afin de tranquilliser les mères des décédés. La distinction et la séparation du monde qui pleure et du monde qui ne pleure pas, afin que ces deux mondes ne s'attristent pas mutuellement, ne saurait introduire ni même maintenir l'usage du deuil. L'impression que les costumes officiels exercent sur ceux qui les portent et sur le public, peut, il est vrai, empêcher l'abolition de ces costumes ; mais c'est le symbolisme (comme dans l'église) ou bien la vanité, l'orgueil, la fierté, qui les a fait adopter, s'ils ne sont pas simplement d'anciens costumes communs que la mode a fait abandonner par le public, mais que l'esprit traditionnel ou la routine ont conservés. Enfin la différence entre les costumes des deux sexes n'a pas été introduite pour qu'on pût les distinguer extérieurement et au premier abord, mais elle est l'effet des besoins et des goûts divers des deux sexes. La dualité des sexes n'a pas produit le besoin de les distinguer dans un intérêt d'ordre public ; mais leur diversité a produit naturellement des costumes différents, très variés d'ailleurs sur toute la terre quant à leurs caractères de vêtements d'hommes et de femmes. Il en est de ces vêtements comme de la coiffure. Les hommes des races aux cheveux non crêpus ont préféré les couper et les porter courts ; les femmes les ont portés longs et noués sur la tête, parce qu'aux yeux des deux sexes les cheveux longs embellissaient les femmes.

„La bienséance (Anstand) et la politesse sont, suivant v. JHERING, des formes du commerce de la vie privée (Umgangsformen) dont la raison d'être est de faciliter et de favoriser ce commerce utile à la vie intellectuelle et morale des hommes. Elles sont les conditions d'un commerce privé satisfaisant." C'est de nouveau remplacer les causes des moeurs sociales par des conséquences utiles. — v. JHERING distingue la bienséance sensuelle, esthétique, pathologique et sexuelle.

Mais toute bienséance porte un caractère esthétique, et les lois de la bienséance se sont imposées, non dans l'intérêt du commerce de la vie privée, mais parce que les besoins esthétiques des hommes cultivés les ont impérieusement réclamées et en ont fait des conditions des bons rapports de la vie sociale. Il en est de même de la politesse. Seulement il faut distinguer deux espèces de politesse. 1^o. Celle dont les formes naissent dans une société égalitaire ou au milieu des membres égaux d'une classe supérieure, et dont l'objet n'est autre que d'exprimer la valeur humaine qu'on attribue à chaque homme normal, la bienveillance qu'on lui porte, la discréction dont on use envers lui. Cette politesse est le fruit de la civilisation même. 2^o. Celle qui consiste en formes (paroles et manières) serviles, qui est née sous l'influence du despotisme, de l'oppression des vaincus par les conquérants, de la sujétion de certaines classes sociales à d'autres classes (esclavage ou servage, classes pauvres, ignorantes et réduites à des fonctions inférieures), et qui dans une société devenue égalitaire continue à être stupidement appliquée entre pairs. La première espèce peut favoriser le commerce de la vie privée; mais elle s'établit sans autre but que de satisfaire aux besoins sociaux de l'homme civilisé; c'est un fruit naturel du respect d'autrui et de la bienveillance pour le prochain. La seconde espèce au contraire n'est utile sous aucun rapport. C'est une dégénération ridicule de la servilité, un produit de la sottise humaine qu'il faudrait pouvoir abolir au plus vite. Nous éprouvons toute la difficulté de cette abolition, quand nous ne pouvons empêcher les hommes de s'appeler mutuellement „monsieur”, quoiqu'ils ne soient seigneurs ou maîtres que de leurs propres personnes et tout au plus de leur femme et de leurs enfants, ou de se saluer réciproquement en ôtant le chapeau, ou de se faire mutuellement la révérence, ou de s'assurer réciproquement de leur „considération distinguée”, ou de se combler mutuellement de titres et de qualifications honorifiques.

VON JHERING a écrit ces observations sur les fins des moeurs dans le second volume de son „Zweck im Recht”, qui a paru en 1836. L'année suivante, il a fait insérer dans la deutsche Rundschau ¹⁾ un article sur „l'hospitalité (Gastfreundschaft) dans l'antiquité”, où il tâche de démontrer que cette institution gréco-romaine, qui appartient à la sphère des moeurs et non à celle du droit, est issue d'un besoin pratique, non d'un sentiment éthique, et que l'origine en est purement égoïste. Il fait beaucoup de cas de cette découverte, qu'il

¹⁾ Juin 1887, p. 357—397.

croit avoir faite par une heureuse intuition, et dont l'importance lui semble dépasser celle des exemples allégués dans son grand ouvrage. Voici ce qu'il dit à peu près dans ledit article de revue, qui me paraît extrêmement faible au point de vue de la méthode et au point de vue historique.

„L'hospitalité envers les étrangers était dans l'antiquité un devoir „consacré par les moeurs et par la religion. On pouvait, au con- „traire, ne rien donner à l'indigène indigent, renvoyer le mendiant, „laisser le pauvre mourir de faim. Cela est d'autant plus étrange „que la condition primitive de l'étranger est partout celle d'être „hors „le droit” (rechtlos). Il est vrai que dans les temps homériques „l'étranger n'était plus hors le droit parmi les grecs, mais il l'était „toujours théoriquement à Rome, où la représentation et la pro- „tection du hospes romain, analogue à celle du patron, subvenait „à la nullité juridique de l'étranger. Le fait est que la triste con- „dition primitive de l'étranger a été corrigée par l'institution de „l'hospitalité, dont la forme la plus ancienne est le contrat d'hospi- „talité mutuelle. Cette hospitalité bilatérale et conventionnelle est „née chez les phéniciens, qui en avaient besoin pour leurs relations „commerciales. Les obligations réciproques résultant du contrat „passaient aux descendants. On constatait la convention par une „marque (tessera hospitalis), qui était rompue en deux parties dont „le rapprochement révélait l'unité primitive. Chacun des contrac- „tants retenait une des deux parties, laquelle était produite dans les „voyages faits à l'étranger, soit par le commerçant même, soit par „ses fils, soit par ses commis, qui pour plus de simplicité se don- „naient pour ses fils. Les grecs et les romains ont emprunté aux „phéniciens, colporteurs d'une civilisation sémitique plus avancée, „leur institution de l'hospitalité. Le grand intérêt qu'ils avaient „d'attirer les commerçants étrangers, leur fit assurer à ces commer- „çants une complète sûreté, en premier lieu par l'inviolabilité de „l'hospitalité contractuelle, en second lieu par l'accueil hospitalier „fait par chacun aux étrangers en général. Violer ces devoirs „d'hospitalité, c'était nuire au peuple entier, puisqu'en nuisant à „sa réputation, on effrayait les commerçants étrangers. Voilà „pourquoi, comme il s'agissait d'un intérêt, non individuel, mais „national, la religion s'en est mêlée, et que la violation des devoirs „envers les étrangers fut considérée comme un crime qui excitait „l'horreur des hommes et des dieux. Il est vrai cependant que „l'hospitalité commerciale des phéniciens n'a pas été introduite chez „eux par les grecs. Elle a été remplacée, lors de la réception de „l'institution, par une hospitalité amicale, qui passait également aux

„descendants (*ξένος πατρῷος*). Cette dernière circonstance prouve „que les grecs ont emprunté en bloc aux phéniciens leur hospitalité „conventionnelle. L'hospitalité générale sans contrat est venue après. „Les grecs ont si bien emprunté aux phéniciens leur hospitalité, qu'ils „leur ont emprunté également leur BAAL, protecteur des étrangers, „lequel a été enté comme *Zεὺς ξένιος* sur l'ancien *Zεὺς* national, „dont le niveau moral, comme celui des autres dieux homériques, „était bien au dessous du *Zεὺς ξένιος*. Ainsi le motif de l'hos- „pitalité accordée aux étrangers dans l'antiquité a été purement „égoïste à l'origine. — L'hospitalité peut avoir été un premier „pas dans la réalisation de l'idée de l'humanité (Menschlichkeit), „et c'est ce qu'elle semblait être déjà aux grecs homériques. Mais „cette idée n'a pas fait naître l'hospitalité, ni chez les grecs, ni „chez aucun autre peuple. Elle n'a été importée dans l'institution „de l'hospitalité qu'après que celle-ci s'était pleinement développée.

Observons d'abord que le contraste établi entre la protection de l'étranger et le mépris des mendians et pauvres indigènes est faux. — VON JHERING allègue d'abord le „*in partes secare*“ du débiteur failli par les créanciers. Mais il ne faut pas considérer la dureté du droit de l'exécution pour dettes, dureté que l'on trouve partout dans la jeunesse du droit, comme une manifestation du peu de cas qu'on faisait des pauvres. Le non-paiement des dettes était regardé comme une violation très grave de la foi donnée, et le débiteur insolvable ne peut être mis en parallèle avec les „misérables“ étrangers et indigènes. — JHERING allègue en second et dernier lieu un épisode de l'Odyssée. „Dans la maison d'ODUSSEUS, dit-il, les os sont jetés à la tête du mendiant IROS, les prétendants à la main de Pénélope l'insultent, et pour s'amuser ils excitent IROS et ODUSSEUS au combat comme deux chiens!“ Tout cela est fort inexact. IROS est un mendiant glouton, un habitué de la maison d'ODUSSEUS, un parasite personnellement méprisé. Les prétendants l'insultent seulement, lorsqu'ayant provoqué ODUSSEUS au combat à coups de poing, il se met à trembler après avoir découvert les muscles vigoureux de son adversaire. Ils n'excitent pas IROS et ODUSSEUS au combat. Ils accourent seulement pour s'amuser à les voir se battre. Ils recommencent à insulter IROS après sa défaite honteuse, mais ils ne lui jettent rien à la tête. Ce fut un des jours suivants qu'un des prétendants, un homme *ἀθεμιστα εἰδώς* (s'entendant aux forfaits), insulta ODUSSEUS, toujours considéré comme un étranger dénué de tout, en lui lançant à la tête un pied de boeuf. Le savant professeur aurait au moins dû lire les passages de l'Odyssée où ces événements sont si bien racontés. Il a mal choisi IROS

pour servir d'exemple d'un pauvre méprisé et maltraité; et il a mal cité un insulte grave fait à un *hôte étranger* (ODUSSEUS dans sa propre maison, où on ne l'avait pas reconnu) comme exemple d'un insulte fait à un pauvre (au mendiant IROS).

Cependant VON JHERING ne sait que faire des paroles d'Homère où il est dit: *πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἄποτες ἔστιν τε πτωχοί τε*, c'est-à-dire: tous les étrangers et tous les mendiants (les pauvres qui mendient) sont sous la protection de *Zeus*.¹⁾ Il se console en observant, qu'il n'y a là qu'une généralisation du devoir primitif envers l'étranger, et que le mendiant n'est nommé qu'en second lieu (p. 377) (!). Il faut beaucoup de désinvolture pour raisonner de la sorte et pour soutenir que le mendiant était méprisé chez les grecs homériques, comme le prouve l'exemple d'IROS, en présence d'un passage d'Homère qui affirme que les mendiants comme les étrangers jouissent de la protection de Zeus. De plus, VON JHERING ne fait aucune mention du *ἰξέτης*, bien que chez Homère on le trouve mentionné comme semblable au *ἔστιν*. Le *ἰξέτης* (supplex) forme une troisième espèce de personnes misérables. C'est l'homme suppliant, qui implore la protection d'autrui, notamment en se couchant dans la cendre d'un autel ou d'un foyer domestique, parce qu'il a pris la fuite ou est poursuivi par ses ennemis, parce qu'il a commis un crime ou est suspect de l'avoir commis, parce qu'il se présente humble et désarmé devant celui qui sans cela ne l'épargnerait pas.²⁾ Ainsi dans l'Odyssée *Ζεὺς ἔστιν* est appelé le protecteur des *ἰξέται* et des *ἔστιν*, qui conduit les étrangers dignes d'égards et les suppliants dignes de pitié; il est dit que l'étranger et le suppliant sont comme un frère; et Pénélope dit à Ulysse, qu'elle croit un hôte étranger, qu'assiégée par une foule de prétendants d'Ithaque et des filles voisines, elle ne se soucie ni des étrangers ni des suppliants.³⁾.

La thèse de VON JHERING que l'antiquité gréco-romaine ne se souciait pas de l'indigène misérable, tandis qu'elle admettait un devoir religieux d'hospitalité envers l'étranger, ne résiste pas au fait que l'hospitalité est un usage universel chez tous les peuples qui ont atteint un certain degré de civilisation morale, au moins parmi les ariens et les sémites, et cela sans distinction d'indigènes et d'étran-

¹⁾ Paroles de Nausikaa aux jeunes filles phéaciennes, Od. VI. 207/8, et du vieil Eumée à Ulysse, Od. XIV. 57/8.

²⁾ V. l'Iliade XXIV. 158: où Zeus dit que Priam n'aura rien à craindre d'Achille, s'il se rend en *ἰξέτης* dans sa tente.

³⁾ V. l'Odyssée IX. 270, VII 165, VIII 546, XIX. 134.

gers. Nous trouvons cet usage établi chez les arabes comme dans Israël, chez les germains¹⁾ comme chez les hindous. Personne, cependant, n'osera prétendre que les germains et les hindous l'ont emprunté aux phéniciens. Autant vaudrait l'hypothèse que l'hospitalité chrétienne exercée par les monastères du moyen âge est due à une tradition qui remonte aux phéniciens. Pour se convaincre de l'origine non phénicienne mais nationale et par conséquent arienne de l'hospitalité hellénique, il faut surtout la comparer à l'hospitalité brahmanique. Les livres sacrés des brahmanes décrivent, quelquefois minutieusement, les égards dus aux hôtes par le chef de la maison, et surtout le devoir de les nourrir, non sans priviléges pour les brahmanes. Or chaque père de famille fait chaque jour, aux deux repas réguliers du matin et du soir, aux dieux et aux mânes de ses descendants des sacrifices de plusieurs portions des mets cuits, brûlées au feu du foyer ; après quoi, avant de faire manger sa famille et de manger lui-même en dernier lieu, il distribue des portions des mets préparés aux hôtes et aux personnes besogneuses qui se trouvent dans sa maison, comme à la femme enceinte, aux affligés et aux malades, aux vieillards etc. Cette distribution de nourriture est aussi considérée comme un sacrifice, qui est appelé „sacrifice aux hommes”, à la différence de celui qui est fait aux dieux et aux mânes²⁾. Les hôtes sont nommés toujours et en premier lieu comme ceux auxquels il faut donner une portion de nourriture, sans aucune limitation de ce devoir aux hôtes étrangers. Au contraire, il s'agit plutôt de l'hôte indigène que de l'étranger. Seulement, et cela s'entend, l'hôte qu'il faut nourrir et loger, ne peut être un habitant du même village³⁾. La rubrique des hôtes contient non seulement les hôtes respectables, mais aussi tous les misérables qui demandent l'hospitalité. Les mendians et les suppliants ne sont donc pas spécialement nommés. Il est dit cependant qu'il faut donner aux autres mendians (hors les étudiants et les moines privilégiés) de la nourriture cuite⁴⁾. Ceux qui viennent „demander protection”, sont mentionnés comme jouissant d'une protection spé-

¹⁾ VON JHERING reconnaît, en citant Tacite, que les germains exerçaient l'hospitalité indifféremment envers les hommes connus ou inconnus.

²⁾ V. Apastamba II. 3. 6 et 7, II. 4. 8 et 9, Gautama V. 25 et 37 seqq., Vasishtha VIII. 4—8, XI, 6—19, Baudhayana II. 3. 5 § 11—20, II. 7. 13 § 5, Manou III 70—74, 80, 94, 102—118, IV. 29.

³⁾ Gautama V. 40, Vasishtha VIII. 8.

⁴⁾ Baudhayana, II. 3. 5. § 20.

ciale contre ceux qui, leur devant protection, les ont tués, stuprés, battus, abandonnés¹⁾.

Évidemment, chez les grecs d'Homère comme dans les écoles brahmaniques, le devoir de l'hospitalité envers les étrangers et autres personnes misérables reposait sur un sentiment de profonde moralité consacrée par la religion ; et toute arrière-pensée d'utilité, même inconsciente, y était complètement étrangère.

L'opinion de VON JHERING que le *Zεὺς ἔριος* était le BAAL sémitique est aventureuse. L'ingénieux professeur oublie que les dieux homériques ont des qualités fort disparates. D'un côté ils ont toutes les passions et les faiblesses humaines, et dans leurs rapports avec les hommes ils ne sont rien moins qu'impassibles et impartiaux ; au contraire leur favoritisme et leurs rancunes sont extrêmes, et ils tiennent puérilement au culte qui leur est rendu traditionnellement. D'un autre côté ils sont, ou au moins plusieurs d'entre eux sont, des défenseurs des bonnes moeurs, de la morale et du droit, dont ils punissent sévèrement la transgression. Le niveau moral du *Zεὺς ἔριος* n'est nullement supérieur à celui du Zeus normal ou des dieux homériques en général. Le Zeus protecteur des étrangers, des mendiants et des suppliants n'est qu'un développement de l'ancien Zeus national.

VON JHERING s'imagine que l'ancienne condition des étrangers, celle d'être hors le droit, a été corrigée ad hoc par l'hospitalité conventionnelle et commerciale, et que celle-ci a fait naître, et seule a pu faire naître, le devoir de tous les hommes d'exercer l'hospitalité envers tous les étrangers (même non commerçants). — Cependant la maxime née de la condition des associations humaines primitives „l'étranger est hors le droit”, est très compatible avec l'usage et le devoir de l'hospitalité envers les étrangers. La maxime reste en vigueur dans les rapports de guerre avec les nations étrangères et envers les bandes étrangères ou les individus armés, suspects, altiers qu'on rencontre sur son propre territoire. Il est très logique qu'elle ne soit pas applicable en même temps à l'étranger inerme, inoffensif, humble, qui demande protection, nourriture et logement, même sans être nécessiteux. L'hospitalité générale accordée à cette espèce d'étrangers peut avoir son fondement psychologique et historique dans les bons sentiments de l'homme, dans la partie aimante de sa nature, dans la pitié, la bienveillance, le besoin de bienfaisance, qui lui sont naturels, et qui se manifestent chez lui envers les faibles qui

¹⁾ Vischnou XXXVI 1 et 7, LIV. 32, Yajnavalkyia III. 219 et 289.

ne lui inspirent aucune aversion. Pour expliquer la naissance de cette hospitalité générale, il est donc inutile de recourir aux conventions d'hospitalité commerciale pratiquées par un peuple commerçant. Bien plus, on ne voit pas comment ces conventions intéressées ont pu conduire à une institution toute morale, tout humanitaire, telle que selon v. J. lui-même elle paraissait déjà aux grecs homériques. v. J. a négligé de nous expliquer cette transition difficile. En revanche on comprend fort bien la simultanéité du devoir général de l'hospitalité et des conventions soit commerciales soit amicales. Celles-ci sont des transactions privées qui établissent des relations commerciales ou amicales entre des voyageurs et leurs familles et procurent aux commerçants, aux grands seigneurs, aux riches, les avantages d'un bon séjour et d'une bonne protection en pays étranger. Le devoir général d'hospitalité concerne au contraire les étrangers qui pour ainsi dire mendient l'hospitalité et implorent la protection qui n'est pas à leur disposition. Le devoir et les conventions ne se rendent pas réciproquement inutiles.

Remarquons encore que v. J. a si peu réussi à rendre probable la transplantation en Grèce de l'hospitalité phénicienne, qu'il a dû admettre que celle-ci s'est métamorphosée en route, et qu'étant commerciale seulement, elle a pris le caractère d'hospitalité amicale. On comprend que les commerçants grecs aient emprunté aux commerçants phéniciens un usage que ceux-ci pratiquaient avec eux. Mais comment les grecs non commerçants ont-ils pu imiter des phéniciens une institution étrangère dont ils changeaient complètement la nature en se l'appropriant? Car l'hospitalité amicale est bien différente de l'hospitalité commerciale. Ce n'est pas ainsi qu'on copie l'étranger, ou qu'on subit l'influence des peuples plus avancés en civilisation.—Enfin, comment cet usage *étranger* de l'hospitalité par convention a-t-il fait naître si promptement dans toute la nation une institution *nationale* d'une nature morale et religieuse?

VON JHERING devra se résigner à reconnaître que l'institution du devoir de l'hospitalité, dans l'antiquité gréco-romaine comme partout et toujours, au lieu d'être utilitaire et „purement égoïste”, est désintéressée et morale ou humanitaire *à l'origine*.

Récemment¹⁾ il a cru pouvoir fournir un autre exemple de „la fin dans le droit” dans l'institution romaine de la possession. Cependant cette fois l'utilité égoïste n'est pas opposée à la nature morale du droit, mais à sa nature abstraite, logique et quasi-philosophique

¹⁾ Dans „der Besitzwille,” 1889.

selon certaines théories qu'il combat. D'après ces théories „respecter la possession, c'est respecter la *personne* du possesseur ou sa *volonté* qui s'est réalisée dans le fait de sa possession ; et la violation de la possession est une injure faite à sa *personne* ou un mépris de sa *volonté*. Cette violation est une injustice qui doit être réparée par les actions possessoires. Or la possession juridique est déterminée par le concours du fait matériel de la possession (= détention) avec la volonté du possesseur, qui est celle de posséder en propriétaire, et en cas de possession par autrui, tant avec la volonté du possesseur pour autrui ou simple détenteur qu'avec celle du possesseur juridique par autrui.” La partie quasi-philosophique de ces théories est en effet arbitraire et sans valeur, et la *volonté* qui y fait parade, est, comme elle l'est toujours dans le droit privé économique, une fausse conception.

Selon v. JHERING „la protection de la possession (notamment par les interdits *retinenda possessionis* du droit romain) n'est pas une réparation d'une violation et n'a aucun rapport avec la volonté blessée ; elle est accordée, non à l'intention de la possession, mais à l'intention de la propriété. Le possesseur est le propriétaire présomptif et normal, et les interdits possessoires procurent au propriétaire-possesseur une preuve plus facile à fournir que celle de la propriété. Il est vrai que le possesseur qui n'est pas propriétaire, profite également de ce bienfait. Cela est inévitable, mais c'est toujours en faveur de la propriété, et non en faveur de sa possession, que celle-ci est protégée.” Voila, suivant v. JHERING¹⁾, le but utile de l'institution romaine de la protection de la possession (*Besitzesschutz*). Malheureusement pour ce but utile, l'adversaire du possesseur ne peut lui opposer la preuve de sa propriété dans les procès basés sur les interdits *uti possidetis* et *utrubi*. Malheureusement aussi, le *Besitzesschutz* de v. J. n'est pas ce que nous entendons par „protection de la possession”. Il reconnaît en effet (p. 77), que ce „Schutz” ne fournit aucune indemnité à raison de troubles de la possession antérieurs au procès, et il écarte les effets récupératoires des interdits *uti possidetis* et *utrubi*, ainsi que l'importance des interdits *unde vi* et *de precario*. De plus, il affirme que les interdits *retinenda possessionis* protègent en effet la propriété dans la protection accordée à la possession, qui est la propriété probable. Enfin il oublie d'indiquer l'utilité du „Schutz”, alors que les interdits

¹⁾ v. JHERING a développé ce point de vue dans „Ueber den Grund des Besitzes-schutzes, 1867”. V. surtout p. 45 seqq. et p. 77.

ne procurent pas le *commodum possessoris* dans la contestation sur la propriété, mais seulement la reconnaissance de la propriété probable et provisoire. Cette utilité est nulle.

Cependant la possession protégée ou juridique du droit romain n'est pas, selon v. JHERING¹⁾, celle qui est exercée en propriétaire ou autre ayant droit; c'est le simple fait matériel ou extérieur de la possession, c à-d. le fait de la disposition exclusive et non passagère d'une chose (*corpus*) avec la volonté d'en disposer ainsi (*animus*). Seulement le *corpus* implique l'*animus* et produit la possession juridique, à moins qu'il n'y ait une circonstance qui l'exclue en créant une „causa detentionis”. Or ces causes sont: 1^o. les choses extra commercium non susceptibles de propriété, 2^o. les esclaves et les fils de famille incapables de posséder, 3^o. la possession des mandataires, dépositaires, commodataires, locataires. Ce n'est pas par voie de déduction d'un principe juridique, mais en vertu d'une règle de droit positif fondée sur des considérations spéciales d'utilité, que ces „causes de détention” établissent la simple détention au lieu de la possession juridique. Il est utile que les res extra commercium non susceptibles de propriété ne puissent être juridiquement possédées. Il importe aux pères de famille que leurs esclaves ou leurs descendants soumis à leur *potestas* soient incapables de posséder à leur propre profit. Enfin l'intérêt des auteurs des mandataires, locataires etc. — tant par rapport à l'usucaption que par rapport à la protection au moyen des actions possessoires — exige que les mandataires, locataires etc. ne possèdent pas pour soi mais pour leurs auteurs. Il faut donc considérer ces cas de „détention contractuelle” comme des exceptions à la règle susmentionnée. Les cas de la possession dérivée — celle du gagiste etc. — sont, au contraire, des cas normaux, des applications directes de la règle générale. C'est également par des raisons d'utilité qu'on a appliqué dans ces cas la règle, et qu'on n'a pas fait des exceptions analogues à celles de la détention contractuelle. Le créancier gagiste, par exemple, a absolument besoin des actions possessoires, parce que, pour vendre le gage, il doit le posséder.

v. JHERING²⁾ attache une importance extraordinaire à l'application de son principe de „la fin dans le droit” à la possession. Je crois qu'il se fait illusion à cet égard. Il n'était pas difficile de démontrer l'inanité des anciennes théories qu'il combat. Il suffisait

¹⁾ Il a développé cette thèse dans son dernier ouvrage „Der Besitzwille”.

²⁾ V. „der Besitzwille”, p. 364/5, 537/8, Vorrede p. XI.

d'expulser la fausse conception de la volonté, et de démontrer avec Dernburg¹⁾: que la possession est le partage de fait des biens économiques, comme la propriété en est le partage de droit, et que la protection de la possession est donc celle de l'ordre social résultant du partage de fait, sans préjudice pour l'ordre social supérieur résultant du partage de droit. v. JHERING n'avait aucun besoin de sa fausse théorie: que la possession juridique n'est qu'une possession naturelle, une détention intentionnelle, non une possession en propriétaire ou en autre ayant droit; que cette possession n'est pas exercée par celui qui confie temporairement sa chose à autrui, au moyen du détenteur; que c'est par exception que ce détenteur n'est pas possesseur juridique; et que le gagiste etc. est possesseur juridique quant aux interdicta (non ad usucapionem), non par exception mais par l'application de la règle. Il pouvait dire, indépendamment de cette théorie contraire aux sources, que la pleine possession juridique est très utile aux mandants, aux locateurs etc., et que le *commodum possessoris* dans la *controversia de proprietate* ainsi que la protection fournie par les interdits sont précieux pour le créancier gagiste.

Il est évident que la notion romaine de la possession juridique n'a pu être la conception imaginée par v. JHERING: „celle que le fait extérieur de tenir une chose implique l'intention de la tenir, sauf quelques exceptions utiles où l'auteur du tenant devient possesseur à sa place”; en d'autres termes, suivant la terminologie en vigueur: „le simple détenteur est possesseur juridique, excepté dans les cas où pour des raisons d'utilité il n'est que détenteur, et où le possesseur (par autrui) devient possesseur juridique”. — Le possesseur juridique du droit romain est, au contraire, celui qui dispose d'une chose en propriétaire — physiquement et intentionnellement (*corpore et animo*), l'intention de posséder ainsi étant manifestée par des faits extérieurs — soit entièrement par lui-même, soit par l'intermédiaire ou avec la coopération d'une autre personne qui possède pour lui. Voilà la conception logique de la possession juridique à Rome. Cette possession conduit à l'*usucaption*, elle procure le *commodum possessoris* dans les contestations sur la propriété, elle est protégée contre les possesseurs injustes, et quant aux immeubles contre la déjection violente. Seulement, il y a des cas d'exception où ce *commodum* et cette protection ne sont pas accordés au possesseur juridique, mais à celui qui possède pour lui. Dans ces cas les juristes romains ont

¹⁾ V. Pandekten I. § 170 (p. 389), 1884.

attribué la „possession” à celui qui possède pour autrui, tel que le gagiste, et non à son auteur; et ce, quoique ce dernier conserve la possession qui est une condition de l’usucaption. La „possession” signifie alors la possession juridique sauf la marche à l’usucaption. C'est là une expression incorrecte, il est vrai, mais qui ne renverse nullement la notion logique de la possession romaine. — Or, on a jugé à Rome que dans la vie économique de la société humaine il est salutaire et équitable 1^o. que la possession en propriétaire (par soi ou par autrui) conduise à l’usucaption, 2^o que cette possession (par soi ou par autrui) et en certains cas exceptionnels la possession pour autrui soit privilégiée et protégée comme il vient d’être dit, sans préjudice de la protection supérieure accordée à la propriété. — Tout cela est fort simple, et pour se retrouver dans le dédale du droit romain relatif à la possession on n'a nul besoin de l'utilité égoïste, ou du „Zweck im Recht”, comme d'une étoile conductrice.

Avant d'avoir imaginé le „Zweck im Recht”, v. JHERING s'était servi d'une arme plus puissante, du „Kampf um's Recht”¹), pour combattre la nature morale du droit. En 1872, sous l'influence du darwinisme, il écrivit un petit livre fort peu sensé²), qui portait ce titre laconique : „Der Kampf um's Recht”. Il y enseigne que, sauf les règles de droit produites par le commerce social pacifique, les innovations, les progrès ultérieurs, ne résultent que d'une lutte dure et obstinée. Le droit nouveau est toujours le fruit d'une victoire terminant une lutte; il est imposé par le vainqueur au vaincu ou arraché au plus fort par le plus faible qui gagne en force; comme les luttes entre les plébériens et les patriciens en donnent un exemple classique. Les exemples fournis par v. J. ne contiennent toutefois que la conquête, soit de droits (au sens subjectif = rights), comme les droits des créanciers et la revendication contre tout détenteur, soit en sens inverse, de libertés, comme l'abolition de l'esclavage et du servage, la liberté de la propriété foncière, la liberté économique et religieuse. — Dans le premier volume (1884) de son „Zweck im Recht” v. JHERING n'a pu se détacher entièrement de sa „lutte pour le droit”, mais elle ne reparaît que fondue dans des considérations générales et vagues. La société, dit-il, n'exerce pas toujours son pouvoir de contrainte après avoir établi des règles de droit, comme cela se fait régulière-

¹) C-à-d. la lutte dont le droit est l'objet, la lutte pour que le droit qu'on désire établir, soit établi. On peut traduire „Kampf um's Recht” par „lutte pour le droit”, comme on traduit „struggle for life” par „lutte pour l'existence”.

²) J'ai motivé ce jugement dans un article „Regtskamp”, inséré dans la Revue Métis (1874/5, p. 73—110).

ment chez nous aujourd'hui. Il arrive plutôt que les puissants dominant d'abord sans s'assujettir à l'observation d'aucunes règles, et que plus tard ils limitent volontairement l'exercice de leur pouvoir, en proclamant des règles de droit imposées aux faibles ou aux vaincus. De plus, le droit résulte de l'accord qui termine la lutte entre deux parties belligérantes ou entre deux parties habitant le même territoire. Les conditions de la paix forment ensuite le droit sorti de la lutte.

C'est en négligeant non seulement l'élément éthique mais encore l'élément du jugement commun, que v. JHERING parvient à considérer comme *droit* le droit sorti de la lutte et celui qui est imposé aux faibles et aux vaincus, non moins que le droit pacifique et introduit d'un commun accord, que nous sommes habitués à considérer comme droit. Cependant, les règles imposées aux vaincus ou aux faibles malgré eux, et les conditions de paix auxquelles l'une des parties n'a consenti que parce qu'elle était la plus faible et que sa résistance était épuisée, ne sont pas le *droit*; nonobstant que, étant formulées, écrites et promulguées, ces règles et ces conditions soient semblables extérieurement aux lois qui contiennent le droit. Mais elles peuvent *devenir* postérieurement du *droit*, lorsque les vaincus et les faibles ou la partie qui a dû accepter des conditions de sujétion ou d'insériorité, acceptent comme juste ce qui leur avait paru autrefois „le droit du plus fort”, lorsque ainsi leur jugement juridique se joint à celui de la classe qui leur a imposé ces règles, ou qui est favorisée par les conditions de paix, et que tous ensemble approuvent ce qui est un droit inégal, ou ce qui, au début, n'était que le droit des oppresseurs ou des puissants¹⁾). C'est ainsi qu'une population de race et de civilisation inférieure peut, de concert avec la race dominante, considérer comme droit la domination et les priviléges de celle ci et sa propre condition de soumission et d'infériorité. C'est ce qui peut arriver à une population de nègres ou d'autres races africaines et polynésiennes asservies par les européens; et cela est arrivé certainement dans l'inde brahmanique aux dravidas vaincus devenus soudras. Toutes les castes de la société brahmanique ont certainement considéré un jour leur hiérarchie comme appartenant

¹⁾) De même, dans le droit public et international, un gouvernement, un ordre politique nouveau, sorti d'une révolution ou d'un coup d'état, ne s'imposant et ne se soutenant d'abord que par la force, et par conséquent illégitime, devient légitime lorsqu'après avoir vécu et fonctionné assez longtemps à l'intérieur et dans ses rapports avec l'étranger, il est accepté par le consentement général des nationaux et reconnu par les puissances étrangères.

à l'ordre naturel et divin des choses. Lorsque cet ordre fut fermement établi, et que tout le monde eut accepté la doctrine des brahmanes sur cette institution fondamentale, le jugement commun de tous consacra le droit inégal des quatre castes. Avant le consentement des vaincus ou des faibles auxquels les règles d'une condition inférieure ou d'un droit étranger sont imposées, ces règles peuvent paraître justes aux vainqueurs ou aux puissants par rapport à ceux auxquels ils les ont imposées, mais pour ceux-ci, dont le jugement commun les repousse, elles sont le régime, non du droit, mais de l'oppression et de la violence. De même, lorsque la partie de la population à laquelle un droit inférieur est échu en partage, se redresse et proteste contre la condition qui lui a été faite, ce droit inférieur cesse d'être du *droit* pour elle, bien qu'il puisse continuer à l'être aux yeux de ceux qui jouissent d'un droit supérieur.

L'idée du droit imposé par la force a conduit v. JHERING à une autre considération sur le rôle important que la force a joué dans la genèse du droit. „La force, dit-il, a partout préparé les voies du droit. Il a fallu que les hommes fussent disciplinés d'une main de fer par de puissants despotes pour qu'il leur fût possible de vivre sous le régime du droit¹⁾. Or les peuples primitifs se sont soumis de bonne grâce au régime antécédent de la force et de la violence, et ne l'ont trouvé ni méchant, ni immoral. Nous importons nos idées dans l'histoire du passé, quand nous croyons à l'aversion des peuples primitifs contre ce régime saluaire au début de l'éducation du genre humain.” — On voit que, s'il en est ainsi, le droit n'est pas un produit naturel et spontané de la vie sociale, puisque les hommes sont censés trop insociables et trop intraitables pour se soumettre à la contrainte du droit avant d'avoir été domptés par la force brutale. Mais les faits connus ne confirment pas la théorie de „la force mère du droit”, formée sous l'influence du darwinisme. Le genre humain n'est pas, à l'état sauvage ou *présauvage*, une espèce animale aux instincts solitaires et féroces, comme „les cyclopes d'Homère”, qui doit être liée et comprimée, maltraitée et domestiquée pour que les

¹⁾ v. JHERING ne s'est-il pas inspiré des vues émises par W. BAGEHOT dans son livre célèbre „Physics and politics” (1873), tout en exagérant les idées de l'auteur anglais? „Les hommes préhistoriques vivaient (selon B.) dans un état d'isolement et d'instabilité extrême; ils étaient ingouvernables. Il leur fallait avant tout la cohésion produisant la docilité qui leur donnait l'avantage dans les luttes des agglomérations humaines, un gouvernement fort, exercé par des chefs ou des aristocraties, enfin des coutumes et des lois. Ils avaient besoin en premier lieu d'être moulés et façonnés pour acquérir de la force dans les luttes pour l'existence des peuplades et des nations”. W. BAGEHOT a écrit son livre sous l'influence du darwinisme.

hommes se résignent à former des sociétés et à s'y soumettre à l'empire du droit. Il n'est pas nécessaire de passer par l'esclavage, l'oppression étrangère ou la tyrannie domestique pour pouvoir supporter le droit. La société humaine commence 1^o par la vie en commun des membres de familles plus ou moins étendues sous l'autorité de chefs naturels ou élus, et 2^o par la fédération de familles qui descendent des mêmes ancêtres, en d'autres termes par la formation de tribus plus ou moins étendues, présidées par des chefs plus ou moins temporaires ou permanents. La communauté des familles et leur fédération en tribus est partout le berceau de la société humaine, où le droit se forme spontanément, petit à petit, sans qu'aucune pression soit exercée sur ceux que ce droit est appelé à régir. Le développement du droit continue, sous le régime de la liberté, chez les peuples qui passent de la vie nomade à la vie sédentaire, à l'agriculture, à la fusion des villages en cités, ou des petits royaumes en grands royaumes. L'intervention de la conquête étrangère et de la tyrannie des chefs nationaux ou des rois devenus puissants n'a jamais été favorable à l'avènement ou au progrès du droit. Le régime du roi de Dahomey, le despotisme oriental, l'asservissement des messéniers (ilotes) par les spartiates ou des dravidas par les hindous, l'esclavage antique ou celui des nègres, le servage médiéval, n'ont rien fait pour rendre les opprimés plus aptes à vivre, non sous l'empire d'un droit imposé et peut-être accepté postérieurement, mais sous un droit produit et développé par eux-mêmes.

C'est donc en vain qu'on a combattu la nature morale du droit : 1^o. par la théorie utilitaire qui attribue aux institutions et aux règles du droit des raisons d'utilité égoïstes, 2^o. en cherchant à démontrer que ces institutions ou ces règles ont au moins des racines ou des origines utilitaires et égoïstes.

ORIGINES ET CARACTÈRE PRIMITIF DU DROIT.

Sauf la distinction du droit vindicatif plus ancien et du droit coactif qui lui a succédé, la nature primitive du droit n'a pas différé de sa nature postérieure et actuelle. Le droit a été à l'origine ce qu'il est maintenant. Il est vrai que le droit n'est pas né tout accompli comme la fille de Jupiter. Il ne s'est formé que lentement, comme l'esprit humain et toutes ses fonctions diverses, comme la société humaine et toutes ses relations et ses institutions. Le droit croît et se forme lentement dans l'obscurité et dans l'inconscience ; avant d'être, il „devient” ; on ne peut le saisir au moment de sa naissance et dire : „le voilà, il vient de naître”. Dans la vengeance privée qui en est certaine-

ment une des premières manifestations, le droit est encore à l'état d'ébauche, et pour ainsi dire réduit au minimum de son essence. Le jugement commun qui veut que la vie et le corps humain soient respectés et que la violation en soit punie par les offensés, est balancé par la soif égoïste de vengeance qui anime les personnes offensées; et la justice, la réaction contre la transgression du droit, se réduit à l'action de ces personnes, soutenue seulement par le jugement commun, par l'appui moral tacite des autres membres de la communauté, par leur assistance qui consiste à ne point secourir le criminel contre le vengeur et à secourir au besoin celui-ci contre le criminel. Au delà de la vengeance privée nous ne connaissons plus rien de précis que nous puissions considérer comme une première manifestation du droit.

Cependant, pour connaître la nature du droit — comme pour connaître l'homme et tous les êtres que leur évolution conduit d'un état embryonnaire à un état très avancé — il ne faut pas se reporter aux origines obscures, informes, élémentaires, mais à l'état le plus avancé qu'on connaisse, et vers lequel l'évolution tendait dès le principe.

On se figure généralement, que le droit ne porte pas à l'origine un caractère distinct, mais qu'il se confond dans un chaos primitif avec la morale, les moeurs et la religion, laquelle est l'élément qui domine dans le mélange. S'il en est ainsi, il ne faut pas tâcher de connaître mieux la nature du droit, en examinant le chaos primitif. Il ne faut pas non plus conclure de la confusion primitive du droit avec la morale, les moeurs et la religion, que le droit n'a pas de caractère propre et nettement distinct, et que la séparation postérieure du droit est due à des causes étrangères à son essence. Ce n'est pas l'enfance du droit, mais son âge mûr, qu'il faut examiner pour connaître sa nature.

Il n'est pas vrai cependant que le droit soit confondu à son origine dans un chaos primitif. — Aujourd'hui nous entendons par les moeurs une sphère de la vie sociale où la religion et le jugement éthique ou moral ne pénètrent pas. Ce que les moeurs prescrivent est censé étranger aux devoirs religieux, et quoiqu'on en désapprouve la transgression, on n'y applique pas la catégorie du *mal* opposé au bien. Il n'en était pas de même chez nos ancêtres. Les pratiques usuelles du culte religieux, de celui des dieux et de celui des âmes des morts, étaient en grande partie jugées absolument bonnes et leur violation absolument mauvaise par le jugement commun. De même beaucoup d'usages de la vie domestique ou publique semblaient si importants qu'on leur attribuait une valeur éthique, par exemple l'exercice de l'hospitalité et de la charité, la manière de brûler, d'embaumer, d'enterrer les morts, etc. Beaucoup de formes bien établies et tradi-

tionnelles semblaient si vénérables, si essentielles, que la négligence en était frappée d'une désapprobation morale. Il est donc difficile de tracer pour les anciens temps des limites entre la moralité (libre) et les simples moeurs. Aujourd'hui encore cette limitation est difficile pour les personnes qui tiennent extrêmement aux anciens usages et aux formes traditionnelles, à tel point que la non-observation de beaucoup de ces usages et de ces formes leur fait horreur.

Les moeurs et le droit primitif ont ceci de commun qu'ils régissent la vie humaine sans loi, sans règles prescrites, et ne se manifestent que par l'usage. On a donc pu les appeler également mos, mores, moeurs, consuetudo, coutume, Gewohnheit. Mais le droit se distingue toujours nettement, tant des moeurs, que de la moralité libre et des devoirs ayant pour objet des pratiques religieuses; il s'en distingue par la sanction ou la réaction: soit vindicte, soit coaction.

La doctrine du chaos primitif où le droit s'est trouvé engagé, provient en effet des livres sacrés qui ont été composés dans des écoles où la religion dominait la vie de l'homme.

Parmi les livres sacrés sortis des écoles *brahmaniques*, les cinq livres en prose et les deux en vers, susmentionnés, contiennent des préceptes qui règlent la vie entière des hommes, les devoirs de la vie domestique et de la vie sociale, les devoirs propres aux quatre castes, surtout ceux des brahmanes et envers les brahmanes, l'éducation, les pénitences, le droit pénal et civil, la justice et les devoirs du roi, le culte des dieux et des mînes, les pratiques religieuses, la purification etc.

Dans le livre du *Zendavesta* appelé Vendidad, un petit nombre de dispositions sur les contrats — c-à-d. sur la punition de la violation des contrats — et sur la punition d'un certain nombre de délits sont noyés dans une foule d'autres sujets, contenant notamment la loi révélée par Ahura Mazda à Zarathustra, et se rapportant surtout à l'impureté et à la purification.

L'ancienne loi juive attribuée à Moïse est un ensemble de préceptes révélés par Jéhovah, se rapportant péle-mêle au culte et aux pratiques religieuses, à la vie domestique, à la purification, au droit pénal et civil. La *loi* embrasse la vie entière; et la *foi* et la *loi* sont mêlées, dans la grande compilation du pentateuque, à l'histoire nationale et religieuse d'Israël. La *loi* — c'est-à-dire l'ancienne *loi*, celle du deutéronome et celle du code hiérarchique postérieur — était sortie des écoles religieuses et savantes des prêtres. Les deux Talmuds — palestinien et babylonien — contenaient la tradition orale concernant la jurisprudence rituelle et juridique des docteurs de la *loi* (*mischna*), que les docteurs postérieurs continuèrent à déve-

lopper ou à interpréter (*gemara*). Ces grandes compilations renferment, outre la loi, des parties qui se rapportent à la foi et à la science contemporaine. On peut les considérer comme des continuations et des extensions des anciens livres sacrés, tels que ceux des livres brahma-niques et du pentateuque. Ils appartenaient à une époque postérieure, mais où l'ascendant de la religion et de ses savants organes n'avait pas cessé d'exister. Le droit civil et pénal, quoique y occupant une place bien plus considérable, y figurait toujours comme une partie de la loi subordonnée à la révélation divine et embrassant toute la vie humaine.

Le koran renferme un peu de *loi*, et cette loi contient un minimum de droit arabe, légèrement modifié par le prophète : le tout noyé dans une mer d'exhortations et de préceptes religieux, moraux et pratiques. Après la mort de Mohammed la nouvelle religion domina la société musulmane à Médine et partout où elle fut établie par la force des armes arabo-musulmanes. Il s'ensuivit la formation d'écoles religieuses et savantes, ayant pour objet l'étude du koran et le développement de la foi et de la *loi*, dont le droit faisait partie. De ces écoles sortirent, après une période de tradition orale, des livres de loi (*fikh*), qui, sans devenir des livres sacrés, obtinrent une grande autorité. Ces livres traitent des pratiques religieuses, des devoirs religieux et moraux, du droit civil et pénal, enfin d'une foule de détails de conduite ; la vie humaine tout entière étant soumise en principe à la loi de Dieu, révélée par Dieu et interprétée sous ses auspices. Les livres de loi traitent par exemple des cérémonies mortuaires et funéraires, des aliments et des boissons, de la chasse, de l'abatage, des vêtements et des ornements, du commerce entre les sexes, des repas. On n'y trouve aucune tendance à séparer le droit des autres matières qui y sont traitées ; et ce, quoique le droit y prenne une importance et un développement considérables. La place qu'y occupe le droit dépasse singulièrement la place du droit dans les codes brahmaniques et bien plus encore dans le *Vendidad*.

On s'est trompé en croyant que le droit contenu dans les livres sacrés, notamment dans ceux des brahmanes et des israélites, était un droit fort primitif, et que ces livres sacrés et l'ascendant de la religion qui enveloppe le droit et la vie entière, appartiennent à la première enfance de la civilisation humaine. Au contraire, les livres sacrés sortaient d'écoles religieuses et savantes dont ils étaient les fruits mûrs ; et ces écoles supposent une condition sociale où il y avait une classe supérieure, jouissant d'un loisir suffisant et assez cultivée, non pour aller à la chasse ou à la guerre, mais pour méditer sur la religion et sur l'homme et ses devoirs, et ce qui plus

est pour fixer, pour formuler et pour enseigner le résultat de la méditation. Aussi les livres sacrés brahmaïques datent d'une époque où la suprématie des brahmanes était déjà établie et la société hindoue parvenue à sa maturité; et le code de droit civil et pénal inséré dans le pentateuque date de l'âge, non des juges, mais des rois. — Il est évident, d'ailleurs, que le „droit mosaïque” et le droit brahmaïque ne sont pas si primitifs. Remarquons seulement qu'ils sont déjà très éloignés de la période où le droit de la vengeance du sang privée régnait sans réserve. — Dans Israël¹⁾ les villes de refuge étaient ouvertes à tous les meurtriers, qui pouvaient y rester à l'abri du vengeur du sang, si les juges décidaient qu'il y avait eu meurtre involontaire. Mais s'il était trouvé coupable de meurtre volontaire, sur la déposition d'au moins deux témoins, il était mis à mort. Le vengeur du sang était toujours appelé à cet acte de justice; mais il n'avait pas le droit de tuer le meurtrier sans jugement, et il lui était interdit d'accepter une composition. L'institution de la vengeance du sang privée se rapprochait donc de celle de la vindicte publique. — Les livres brahmaïques s'éloignent plus encore de la vengeance du sang privée. Le meurtre y est expié par des pénitences seulement, ou bien les anciennes compositions (en vaches) sont payées, non plus à la partie lésée, mais aux brahmanes²⁾ ou au roi³⁾. Les compositions cessent s'il s'agit du meurtre d'un brahmane, auquel cas le meurtrier est soumis à des pénitences très longues et très dures²⁾, ou est puni de mort et de confiscation, ou de marque et de bannissement³⁾.

¹⁾ V. Nombres, chap. 35.

²⁾ Suivant l'Apastamba I. 9. 24., une amende de 1000, 100 ou 10 vaches pour avoir tué respectivement un kschatriya, un vaysya ou un soudra, ou une femme des mêmes castes. Le meurtre d'un brahmane qui n'a pas étudié le Véda, ou d'un kschatriya ou vaysya qui l'a étudié, sera expié par une pénitence dans la forêt durant douze ans. Cette pénitence ne finit que par la mort, si un brahmane qui a étudié le Véda, a été tué.

³⁾ Suivant le Baudhayana I. 10. 18 (§ 18—20), I. 10. 19. (§ 1. 2). Mêmes amendes dans les mêmes cas. Mais le meurtre d'un brahmane par une personne d'une caste inférieure est punie de mort avec confiscation des biens du meurtrier; le meurtre d'un brahmane par un brahmane est puni seulement d'une marque déshonorante et de bannissement.

D'après le livre postérieur de Narada (XIV, 6, 8—10) le meurtre est puni d'une grosse amende (publique), de punition corporelle (coups de verge ou de bâton), de confiscation des biens, de bannissement de la ville, de marque et d'amputation du membre coupable. Seulement les brahmanes ne seront ni battus ni mutilés; mais ils subiront les peines déshonorantes d'avoir la tête rasée et d'être ainsi promenés sur un âne.

Ainsi les périodes où le droit s'est trouvé enveloppé des matières multiples contenues dans des livres sacrés émanés d'écoles religieuses et savantes, ont été précédées d'autres périodes d'un droit plus primitif, non écrit et indépendant de la religion. En outre, l'absorption du droit par la science religieuse n'est pas un phénomène universel ou normal. Elle n'a jamais eu lieu chez les grecs, les romains, les germains. Seulement, chez les peuples et aux époques où l'importance de la religion dans la vie sociale et publique s'était accrue, *l'intervention* des prêtres et l'usage des cérémonies religieuses dans le droit civil et pénal devenait plus considérable. Chez les romains par exemple : quant au temps propice pour les assemblées du peuple et les séances des juges, quant au serment judiciaire ou à l'ancienne *legis actio sacramento*, quant aux loci sacri, sancti et religiosi, quant aux fonctions judiciaires des prêtres, etc. L'ancien droit coutumier romain n'en gardait pas moins son indépendance¹).

¹) Il me semble que cette indépendance a été méconnue par M. le prof. Leist (*Alt-Arisches jus gentium*, 1889), quand il met sur la même ligne le *dharma* brahma-nique (la notion de l'ordre divin qui embrasse le ciel et la terre et la vie domestique et sociale des hommes, notion fondamentale développée dans les livres sacrés brahma-niques), la *thémis* grecque et le *fas* romain. Selon M. Leist, la thémis et le fas reposent sur la même conception d'un droit divin que le *dharma*; mais tandis que le droit hindou n'est jamais sorti de cette conception dans les villages et les villes royales des Indes, le droit grec et le droit italien sont devenus dans les poleis grecques et les civitates italiennes un droit humain (*dikaion, jus*). S'il est vrai que le droit brahma-nique ne s'est jamais dégagé de son enveloppe religieuse, il faut dire qu'en revanche le droit grec et le droit italien (sauf leurs *relations* avec la religion et les prêtres, et sauf la protection du droit et la punition de sa violation par les dieux) n'y ont jamais été engagés.

C H A P. IV.

LE DROIT PRIVÉ.

La distinction du droit public et du droit privé nous vient des romains. Revêtue de l'autorité de cette origine, elle s'est maintenue jusqu'à nos jours comme une division suprême du droit¹⁾. Aujourd'hui encore on se donne beaucoup de mal pour trouver un critérium unique de distinction entre le droit privé et le droit public, et pour faire rentrer dans l'une ou dans l'autre de ces deux catégories toutes les matières du droit rebelles à cette opération²⁾.

¹⁾ Sauf l'addition, faite à tort, du droit des gens ou international.

²⁾ Cf. Gareis, Allg. Staatsr., dans Handb. des öffentl. Rechts de Marquardsen, B. 1. p. 11 seqq. (1883), Dernburg Pandekten, I. § 21. (1886).

Gareis et Dernburg, comme tous les auteurs allemands, se servent du mot *öffentlich* pour désigner le droit de tous les pouvoirs publics, et opposent "*öffentliches Recht*" (*jus publicum*) à "*Privatrecht*". Cependant "*öffentlich*" signifie : "accessible, visible, perceptible à tous"; et "*öffentliches Recht*" n'a été employé dans le sens de "*jus publicum*" que par suite d'une stupide confusion amenée par la double signification du mot *publicus*. Ce mot (*populus*) ne signifie pas seulement ce qui se rapporte au peuple entier ou à l'état, mais encore ce qui se rapporte à la généralité des citoyens ou des habitants, ou comme nous le disons, au public. L'adjectif *public* a donc été très bien employé dans ces deux sens en français et en anglais. Or, le second sens de *publicus* embrasse le vrai sens de *öffentlich*; d'où ce mot a pu être mal employé dans tous les cas du second sens, celui de "général" ou "propre ou applicable ou se rapportant à tous"; mais le premier sens de *publicus* est parfaitement étranger à *öffentlich*. Néanmoins on dit naïvement dans ce sens : *öffentliches Recht* et *Amt*, *öffentliche Ordnung*, etc. Les hollandais se sont rendus coupables de la même confusion par rapport au mot *openbaar*; ils disent : *openbaar ministerie*, *openbare magt*, *veiligheid*, *orde*, *rust*, *werken*. Les aberrations hollandaises et allemandes ne se sont pas attachées aux mêmes mots, et les mots *offenbar* et *openlijk* n'ont pas dévié de leur vrai sens. L'absurdité de cet usage erroné saute aux yeux, quand on traduit les expressions mentionnées par "ministère, ordre, force, sûreté, paix accessible au public ou manifeste", au lieu de "ministère public, ordre public, force, sûreté, paix publique, travaux publics", c-à-d. "ministère ou force de l'état, sûreté, paix, ordre établis ou travaux commandés par l'état, la commune etc.", ou "paix, sûreté générale". — L'em-

Remarquons d'abord que la distinction du droit public et du droit privé ne peut se rapporter qu'au droit *matériel*. La justice et l'organisation judiciaire sont des accessoires du droit matériel, soit public, soit privé, auquel elles se rapportent. — Ainsi la justice restitutrice du droit privé économique et du droit de famille et de protection, dite „procédure civile ou justice civile”, suit la condition de ces parties du droit matériel; et c'est à tort qu'on a assigné la „justice civile” au droit public, par cette seule raison que, comme toute justice, elle est exercée par la société revêtue du pouvoir social. — Ainsi encore on a mal fait (et on fait toujours mal) de considérer comme „droit public” le droit pénal tout entier, c-à-d. tout le contenu du code pénal et du code de procédure pénale. Evidemment cette „procédure pénale” et tout ce qui dans le code pénal se rapporte aux peines en général, à leur application et à la fixation des différentes peines des divers délits, appartient à la „justice” pénale, laquelle se rapporte au droit *matériel* qui 1^o. détermine ce qui est prohibé ou prescrit sous peine de subir une des punitions menacées par la loi, et qui 2^o. trace les règles générales relatives à la punissabilité¹). Or ce droit (pénal) matériel contient beaucoup de droit privé. — De même on a mal fait d'appeler exclusivement „droit privé” le droit privé économique et le droit de famille et de protection, désignés traditionnellement par le nom de „droit civil”²). En effet, le droit pénal matériel renferme aussi du droit privé *non*-économique, soit concurremment avec le droit privé *économique* (vol etc., coups et blessures etc.³)), soit exclusivement (homicide⁴), adultère etc.). — De plus, le droit administratif comme le droit pénal contiennent des matières mixtes, c-à-d. portant à la fois un caractère privé et un caractère public.

Il faut renoncer au criterium absolu. Tout ce qu'il est permis

ploie vicieux du mot *öffentliche* dans „öffentliches Recht” n'est pas innocent, parce que ce terme a pris aux yeux des savants allemands une signification nuageuse et mystique. Il en est de „öffentliche” comme de „dinglich”. Le caractère *öffentliche* ou *dinglich* d'une institution ou d'un droit est un „on ne sait quoi, qu'on ne peut définir”.

¹) C-à-d. la délimitation de l'action punissable (dol et coulpe, âge, démence, tentative, complicité, légitime défense etc.).

²) Ce sont les allemands qui ont introduit cette innovation, parce que le terme romain de Civilrecht (jus civile) est un terme qui n'indique en aucune manière la matière qu'il dénomme. Le terme „droit privé” était beaucoup trop large pour désigner exclusivement ces deux parties du droit.

³) Au point de vue des dédommages éventuels, si un dommage pécuniaire a été causé par les coups ou les blessures.

⁴) Au moins, au point de vue de l'homicidé, dont le conjoint et les proches parents seulement pourront réclamer des indemnités.

de faire, c'est d'admettre un caractère privé et un caractère public du droit à divers points de vue, et d'ajouter que ces deux caractères ne se présentent pas toujours alternativement, mais quelquefois à l'état indécis ou incertain, ou à l'état décidément mixte. On peut donc reporter 1^o. au droit privé tout ce qui concerne seulement ou plutôt les individus, les rapports entre les individus et les membres de la famille, les actions et les omissions non collectives mais personnelles, les intérêts non collectifs mais privés, les associations particulières distinctes de la société munie du pouvoir social, soit centrale, soit locale, 2^o. au droit public tout ce qui concerne seulement ou plutôt la société qui exerce le pouvoir social, ses institutions, ses fonctions, les intérêts collectifs, les rapports entre les individus et la société, les devoirs des individus envers la société. Mais il ne faut pas tenter de séparer nettement les deux domaines. Il est impossible de leur assigner des limites certaines. Ainsi le droit pénal se rapporte en partie à des matières qui portent évidemment le caractère de droit *privé* (les délits contre la vie et le corps, l'honneur et la propriété des hommes), en partie à des matières qui portent indubitablement le caractère de droit *public* (les crimes contre la sûreté de l'état, par exemple), en partie à des matières d'un caractère douteux ou décidément *mixte*, comme l'incendie qui détruit la propriété d'autrui, et qui, en déchaînant l'élément destructeur du feu, est un danger public (*gemeingefährlich*)¹⁾. De même le droit administratif ne contient pas seulement des matières de droit public, mais aussi des matières mixtes, même où le caractère privé prédomine, comme la protection des femmes et des enfants des travailleurs contre leur exploitation industrielle, l'enseignement primaire (obligatoire) mis à la portée de tous, l'assurance

¹⁾ Le droit pénal tout entier est aujourd'hui un droit public dans ce sens que les peines sont exécutées par l'état, les amendes dues à l'état, la poursuite exercée par l'état (sauf les conditions de la plainte, du consentement ou du veto de la partie lésée, dans un petit nombre de cas). Une partie des matières de ce droit pénal, portant aujourd'hui un caractère privé ou mixte, portait constamment un caractère absolument privé dans le droit primitif où la vengeance (privée) était exercée par les personnes lésées, où les amendes (privées) leur étaient dues, et où les délits soumis à cette vengeance et à ces amendes étaient considérés comme étant commis seulement contre les personnes lésées. De plus, le droit relatif à ces amendes privées, non moins qu'aux indemnités pour cause de délit contre les personnes et leurs biens, appartient tout à fait au droit privé économique. Ainsi, il ne faut pas dire que dans le droit romain les obligations *ex delicto* faisaient plutôt partie du droit pénal que du droit civil. Ces obligations (amendes et indemnités) appartiennent au droit civil, dans le sens de droit privé économique, tandis que les amendes dues à l'aerarium ou au fiscus pour cause de délits contre la res publica appartiennent entièrement au droit public.

(obligatoire) des vieux, des infirmes et des invalides, en un mot la protection administrative des „personnes misérables”, laquelle est analogue à la protection des mineurs et des faibles d'esprit, soumis à la tutelle des parents ou des tuteurs et curateurs, ainsi qu'à la tutelle supérieure du ministère public et des tribunaux.

On voit que la *division* générale du droit en droit privé et en droit public n'a aucune valeur théorique ou pratique. On fera donc bien de l'abandonner et de ne pas s'en soucier dans le groupement des diverses parties du droit. Ainsi on peut les grouper, au point de vue théorique de l'objet du droit, de la manière suivante: 1^o. droit *individuel* (non économique), 2^o. droit de famille et de protection (non économique), 3^o. droit économique (concernant les individus et les institutions de famille et de protection), 4^o. droit social¹⁾, 5^o. droit politique²⁾. De même au point de vue pratique, en tenant compte de la dépendance où le droit matériel se trouve de la justice, on peut distinguer 1^o. le droit privé économique avec le droit de famille etc., 2^o. le droit pénal³⁾, 3^o. le droit politique et administratif.

La simple *distinction* du droit public et du droit privé pourra rendre service pour la dénomination du droit privé économique et du droit public économique, c-à-d. des finances ou de l'économie de l'état et des pouvoirs locaux: recettes, dépenses, budget, dettes, biens, impôts.

Le terme „droit économique”, pour désigner l'ancien „droit civil” sans le droit de famille, est insuffisant, parce que le droit qui a pour objet les finances publiques ou l'économie de l'état, des communes etc., est aussi un „droit économique”.

¹⁾ Embrassant la partie du droit administratif qui ne s'occupe pas de l'organisation des pouvoirs publics et de leur fonctionnement, c-à-d. du droit politique.

²⁾ Ce mot étant substitué au terme *public*, devenu un peu vague. — Au reste *public*, concernant le *populus*, et *politique*, de *politikos*, concernant la *cité*, sont synonymes par l'origine.

³⁾ Ce droit pourra être exposé en deux codes : 1^o un code (général) renfermant la partie générale du code pénal avec toute la procédure pénale, 2^o un code (spécial) réunissant la définition des délits qui ne sont pas traités dans des lois particulières auxquelles ils se rattachent, et tout ce qui concerne les peines spéciales appliquées à ces délits. V. p. 60/1 ci-dessus. Une loi générale d'organisation judiciaire se rattachera aux deux premières sections du droit : le droit pénal et le droit privé économique et de famille.

C H A P. V.

LE DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Le droit privé économique n'est donc pas tout le droit privé. Il ne renferme pas notamment le droit personnel (état civil etc.), le droit de famille (mariage, filiation, rapports personnels entre époux et entre parents et enfants) et le droit de protection (tutelle et curatelle). Mais il embrasse, au contraire, le droit économique qui se rattache au droit de famille et de protection (incapacité économique des mineurs, des pupilles soumis à une tutelle ou à une curatelle, leurs rapports avec les tiers, les rapports pécuniaires entre époux, entre parents et enfants, tuteurs et pupilles etc.). — On pourra partager toutes ces matières et la justice qui s'y rattache spécialement, entre trois codes : 1^o. un (petit) code, contenant le droit matériel (non économique), tant personnel, que de famille et de protection, ainsi que les procédures spéciales qui s'y rattachent (p. ex. mariage et divorce), 2^o. un code de droit économique matériel, y compris le droit spécial des associations, transactions et fonctions commerciales ¹⁾, ainsi que le droit économique qui se rattache au droit de famille et de protection, et les procédures spéciales intimement liées à diverses parties spéciales du droit matériel économique, 3^o. un code contenant le droit de procédure ou de justice restitutrice *normal* du droit économique et les procédures spéciales non réglées dans le deuxième code ²⁾.

Le droit privé économique a pour objet les rapports entre les hommes (ou autres personnes économiques) par rapport aux biens économiques.

ÉCONOMIE SOCIALE ET DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Les biens économiques sont la matière première tant du droit

¹⁾ Le droit de commerce général ayant été supprimé, comme de raison.

²⁾ Cf. p. 60 ci-dessus.

privé économique que de l'économie sociale. Ces biens sont de deux sortes : 1^o les objets matériels qui sont à la portée de l'homme, dont il peut disposer à son profit, et qui ont une valeur économique, en d'autres termes les *choses* économiques, 2^o l'activité matérielle de l'homme qu'il exerce à son profit, et qui a une valeur économique, en d'autres termes le *travail* économique. L'économie sociale examine l'exploitation sociale des biens économiques ; le droit privé économique s'occupe des rapports entre les hommes covivants à l'égard des biens économiques.

Les hommes vivant en société (ou chaque famille ou groupe naturel plus ou moins étendu) exploitent ces biens, chacun pour soi et à sa propre intention. Mais la vie sociale — c-à-d. d'abord la vie *en paix* seulement, ensuite l'échange des services et la recherche du bien commun — produit deux limitations de la libre exploitation des biens économiques : 1^o une limitation, par des règles obligatoires, dans les *rapports* de chacun avec les autres exploiteurs, 2^o une limitation générale imposée par la société dans l'intérêt commun. Cette dernière limitation appartient au droit public ; la première est l'objet du droit privé économique.

Il y a un petit nombre d'institutions et de transactions économiques qui sont à la base de l'exploitation économique sociale, et qui sont aussi des conditions d'existence pour le droit privé économique. Ce sont 1^o la *possession exclusive* des *choses*, (à laquelle succède) 2^o le *partage* des *choses*, 3^o le *travail* pour *autrui* ou le „*service économique*”, 4^o l'*échange* des biens économiques, c-à-d. des *choses* et des *services*, 5^o le *prêt*, 6^o l'*association* pour l'exploitation des choses et du travail dans l'intérêt commun. Toutes ces institutions et ces transactions ne se rencontrent pas encore au début de la société humaine. Il n'y a que la possession exclusive qui, au moins d'une façon rudimentaire, soit contemporaine de l'état le plus primitif de cette société.

1^o. La *possession exclusive* s'applique d'abord aux vêtements, aux armes et aux ustensiles dont on se sert actuellement, qu'on porte sur soi ou avec soi, qu'on a réunis et cachés ou serrés dans son gîte. Elle acquiert plus d'importance à l'égard des objets façonnés ou fabriqués par le travail du possesseur, à l'égard de la hutte, de la tente, du bateau qu'on s'est construit à son usage, à l'égard des provisions qu'on s'est amassées, des animaux qu'on a apprivoisés et réduits en troupeaux. La possession exclusive s'étend ensuite au sol, c-à-d. au terrain qui entoure la cabane qu'on habite, aux prairies voisines et aux champs voisins dont on est seul à faire usage, aux forêts où l'on chasse, aux eaux où l'on pêche à l'exclusion des

voisins qui ont aussi leurs terrains d'usage ou leurs eaux de pêche qu'ils exploitent exclusivement. Tout ce qu'on demande, c'est que la détention, la jouissance, en un mot la possession exclusive, soit respectée tant qu'elle dure, tant qu'elle n'est pas abandonnée. Cette possession est naturellement continuée par les enfants ou autres proches parents, lesquels demandent également que le fait de leur possession exclusive soit respecté, sans prétendre aucunement que la possession passe de droit aux héritiers de l'ancien possesseur.

La possession exclusive a subi l'influence du régime communautaire primitif des familles et des tribus ou peuplades, même avant la fondation de villages et de cités. La communauté des *familles* produisait l'indivision des meubles et des terres dont les membres de la famille faisaient un usage commun ; ces membres n'avaient que la possession exclusive — respectée par les autres membres — des objets dont ils faisaient un usage personnel, comme de leurs vêtements, de leurs ornements et de leurs armes ; la famille avait par rapport aux autres familles qui componaient la tribu, la possession exclusive, tant de ses meubles ou terrains restés indivis, que des objets possédés par ses membres. Le régime communautaire des *tribus* ou *peuplades* empêchait la possession exclusive des terres par les hommes ou les familles qui les componaient. En effet, lorsqu'une peuplade occupait une contrée pour s'y établir d'une manière sédentaire, pour y demeurer et la cultiver, elle réservait à la communauté la faculté de disposer du sol et d'en déterminer l'usage commun ou d'en distribuer l'usage temporaire aux familles.

2^e. Le *partage* succède partout à la possession exclusive. La transition est très simple quant aux *meubles*. Ce qui a été possédé, à l'exclusion d'autrui, de possesseur en possesseur, par succession ou par transmission, est enfin assigné au possesseur actuel pour être possédé définitivement et en permanence par lui et par ses successeurs mortis causa ou entre vivants. Donc celui auquel une chose est assignée (ou après lui ses successeurs), aura seul la faculté reconnue ou le droit de la posséder. Pour que cette métamorphose ait lieu, il faut que la nature n'offre pas, ou n'offre plus à discréption, les choses dont l'homme a besoin, comme les plantes et les animaux qui lui fournissent sa nourriture et ses vêtements, comme toutes les matières premières nécessaires à son industrie. Cette substitution de l'assignation absolue des meubles à leur possession exclusive fait naître d'abord un *partage* partiel ou incomplet. Le partage se multiplie et se généralise, lorsque l'industrie humaine croissante et le transport croissant de ses produits donne de la valeur aux choses qui n'en avaient pas encore avant d'être travaillées ou avant d'être

transportées des lieux où elles se trouvent en abondance, et lorsque la population qui habite un territoire, l'occupe et l'exploite plus entièrement. Enfin le partage partiel des meubles devient un partage complet.

Le partage du *sol* ne résulte pas simplement de la métamorphose de la possession exclusive en assignation absolue, et ne s'accomplit généralement qu'à près le partage des meubles. L'exploitation des terres cultivables n'est concédée d'abord par la communauté aux familles qui la composent, que pour une seule année ou pour un petit nombre d'années, au bout desquelles les lots retombent dans l'indivision et la communauté en fait une nouvelle répartition. Cependant le partage temporaire de l'*usage* du sol varie de moins en moins, les redistributions cessent, et les concessionnaires de l'*usage* se trouvent investis du droit exclusif de posséder en permanence. La partie du sol réservée à l'*usage commun* (*ager publicus*) est d'abord retrécie par des distributions temporaires et des ventes successives de terrains détachés du domaine commun, finalement elle disparaît par la division ou la vente publique du reste.

Les débris du régime communautaire quant au sol n'ont pas disparu dans l'europe moderne. On trouve par exemple en Allemagne, en Suisse et aux Pays-bas de nombreux restes des anciens domaines communs. Sauf ces restes¹⁾, nous vivons aujourd'hui sous le régime du partage universel des meubles et des immeubles. Le sol, terre et eau, avec le sous-sol (toute réserve faite pour les mines) est entièrement partagé. Et quant aux meubles, il n'y a plus que 1^o les objets perdus ou égarés, enterrés ou disparus dans les eaux, 2^o les animaux sauvages jouissant de leur liberté naturelle, 3^o les objets sans valeur et ceux qui ont une valeur suffisante, mais qui gisent encore à la surface du sol sans avoir été remarqués, enfin 4^o toutes les choses qui sont actuellement hors de la portée de

¹⁾ Il ne faut pas confondre avec ces *restes* les communautés de famille agricoles qui furent si nombreuses au moyen âge. Le sol de la France en a été couvert, et il en restait à l'époque de la révolution. On les trouve en pleine vigueur chez les slaves méridionaux; et elles n'existent pas moins dans l'orient musulman, en Egypte par exemple, où les fellahs cultivent encore la terre en famille sous l'autorité ou la présidence d'un chef (l'aîné), virtuellement élu, qui représente la communauté. Il en reste des traces en europe dans les contrées où les paysans aiment encore à différer les partages après la mort des parents pour continuer l'exploitation en commun entre plusieurs frères et soeurs et les enfants des frères. Ces communautés sont de petits groupes qui sont copropriétaires de leurs terres, non moins que des bestiaux et des instruments de labour qu'ils ont mis ou gardés en commun pour servir à leur culture commune.

l'homme, mais dont il pourra peut-être s'emparer plus tard, celles qui échappent encore au partage universel.

3^o. Le *travail pour autrui* ne se rencontre guère au début de la vie sociale. D'abord chacun travaille pour soi, chaque famille pourvoit à ses propres besoins. On commence même à échanger les produits de son industrie contre ceux de l'industrie d'autrui et à échanger des services, avant que les uns ne travaillent régulièrement pour les autres. Ensuite le travail pour autrui se fait par des esclaves pris à la guerre. Enfin il est fait par des *serviteurs à gages* et (ce qui est le plus important) par des travailleurs *libres et indépendants* en échange d'un salaire convenu.

4^o. L'*échange* des services est possible indépendamment du partage des meubles. Mais l'échange des biens économiques ne prend son essor qu'avec le régime du partage des *meubles*. Ce partage amène l'échange des choses contre les choses ou seulement contre leur usage, et contre les services. Cette transaction se fait dans l'intérêt réciproque des parties, et c'est la transaction économique principale et centrale.

5^o. Le *prêt* — soit *commodat*, soit prêt des choses fongibles — est, après l'échange, la plus importante transaction économique, tant au point de vue de l'économie sociale qu'à celui du droit (privé) économique. Il ne peut prendre un grand développement qu'après le partage des meubles. Le droit de reprendre et le devoir de rendre la chose prêtée ou une chose de même espèce ne sont pas incompatibles, il est vrai, avec la possession exclusive. Mais pour que le prêt s'affermisse, il faut que la chose confiée en *commodat* demeure la chose du prêteur, qui pourra la réclamer à ce titre, et que les choses fongibles données en prêt et rendues ne soient pas livrées de manière à *pouvoir* être exclusivement possédées, mais qu'elles soient absolument cédées. De plus, pour que le prêt soit fait contre un équivalent (en argent ou autres choses fongibles et non fongibles absolument cédées) et devienne ainsi louage et prêt à intérêt, il faut le partage des meubles. — Le louage et le prêt à intérêt ne sont pas des actes de bienfaisance mais se font dans l'intérêt réciproque des deux parties. L'importance économique en est donc beaucoup plus grande que celle du prêt simple, c-à-d. du *commodat* et du *mutuum romains*.

6^o. L'*association économique* a pour objet le profit commun au moyen de la mise en commun des choses échues en partage aux associés ou seulement de l'usage de ces choses, et du travail des associés. L'association ne contient donc pas un échange de choses et de services dans l'intérêt réciproque de ceux qui les échangent,

mais une communauté de choses et de travail dans l'intérêt commun des associés. L'association économique suppose le partage des meubles, mais son grand développement est un fait économique récent.

L'échange des choses entre elles, celui des choses et des services, la location et le prêt à intérêt, l'association économique, sont des transactions de première importance dans l'exploitation économique dont s'occupe l'économie sociale, et dans le droit privé économique. Il y a d'autres transactions dont l'importance économique est secondaire ou nulle, comme le mandat relatif à quelque entreprise économique ou à une gestion d'affaires, le dépôt, le commodat, le prêt (gratuets), la donation. Ces transactions, cependant, appartiennent au droit privé économique, parce qu'elles ont pour objet des biens économiques. Il en est de même des obligations *ex delicto*, soit (anciennement) de payer une amende privée à la personne lésée, soit de l'indemniser du dommage économique que le délit lui a causé. Le contenu de l'obligation — savoir le transport, par l'auteur à la personne lésée, soit d'une somme d'argent, soit (anciennement) de boeufs, de brebis, de fruits ou autres richesses — en fait une obligation économique. Les obligations *ex delicto* ne sont pas moins économiques que celles qui résultent de la violation d'une autre obligation, conventionnelle ou non. Mais il n'y a des obligations *ex delicto* que si une amende privée a été établie par le droit, ou si un dommage économique a été causé à une personne lésée par un acte injuste selon le droit. Il n'en est pas autrement des obligations *ad faciendum* ou *ad non faciendum*¹⁾ dont l'objet n'est pas économique²⁾. Elles n'appartiennent au droit privé économique, elles ne sont juridiques, qu'autant que 1^o la violation en cause un dommage économique au créancier, auquel cas le débiteur est obligé à dédommager ce créancier, ou que 2^o une indemnité ou une peine pécuniaire ait été stipulée entre les parties (clause pénale), ou que 3^o la loi même ait établi subsidiairement (c-à-d. les parties n'ayant rien stipulé) une peine en cas de violation de l'obligation.

DROIT PÉCUNIAIRE.

Le régime économique sous lequel nous vivons, a succédé depuis

¹⁾ Y compris *ad patientium*, c'est-à-dire à ne pas empêcher ou contrarier les actes du créancier. Le "non facere" au sens étroit est l'omission d'un facere déterminé.

²⁾ P. e. l'obligation de faire une chose agréable à un voisin ou de ne pas faire ce qui lui est désagréable.

bien longtemps au régime sous lequel les choses ou leur usage et les services étaient échangés seulement contre les choses. On peut appeler le régime actuel le „régime pécuniaire”. Or la valeur d'échange et le numéraire jouent un rôle important dans le droit privé économique, non moins que dans l'exploitation sociale des biens économiques dont s'occupe l'économie sociale. Le rôle joué dans le droit privé économique par l'argent et l'or monnayés est même si dominateur qu'on pourrait donner à ce droit le nom plus simple de „droit pécuniaire”.

L'échange conduit naturellement à une estimation collective ou sociale des biens économiques. Pour préciser cette estimation, on en vient à se servir d'une espèce de choses dont la valeur d'usage est très répandue et la valeur d'échange très grande, dont la substance est durable, divisible, rare et en même temps omniprésente, pour en faire un moyen d'échange, un intermédiaire, un estimateur, un représentant et un „subrogat” universel des biens économiques. Ce „numéraire” est généralement et définitivement fourni par les métaux précieux — l'argent et l'or — monnayés. Ainsi „valeur pécuniaire” est devenu synonyme de „valeur économique”. C'est à condition d'avoir une valeur pécuniaire appréciable, que les choses, les services, les actions ou omissions quelconques peuvent être un objet de propriété, d'obligation, de dédommagement. Tout ce qui n'est pas réductible à une somme d'argent est exclu du droit économique. La chose non livrée, le service non rendu, l'acte auquel le débiteur ne peut être contraint, sont remplacés par leur valeur en argent. Tout dommage est réparé en argent. C'est la valeur pécuniaire des biens du débiteur, qui est le gage du créancier. L'exécution réelle dont le but est d'obtenir une somme d'argent égale à cette valeur, est le moyen de contrainte universel de la justice restitutrice du droit économique, dite procédure civile.

On peut donc fort bien employer le mot „pécuniaire” pour désigner le droit *privé* économique, et le terme „droit pécuniaire” pourra très bien servir comme abréviation de „droit privé pécuniaire”¹⁾. D'ailleurs il y a un précédent historique en faveur du terme „droit pécuniaire”.

Dans le langage juridique de Rome *pecunia* signifie, outre le numéraire, toutes les choses ou tous les droits ayant une valeur pécuniaire

¹⁾ *Geldrecht* est sans doute préférable à „Vermögensrecht”. (V. ci-dessous p. 106 n.). Ce terme désigne le patrimoine et non en premier lieu la propriété et les obligations qui sont immédiatement — et non comme parties du patrimoine — un objet du droit pécuniaire. C'est seulement dans les cas de succession, faillite, cession de biens, qu'il est question du patrimoine d'un homme.

et pouvant faire partie d'un patrimoine. C'est ce que prouvent les passages suivants.

Paul. l. 5 pr. D. de V. S. (50.16) — *Rei appellatio latior est quam pecuniae, quia etiam ea quae extra computationem patrimonii nostri sunt, continet, quum pecuniae significatio ad ea referatur quae in patrimonio sunt.*

Ulp. l. 178 eod. — *Pecuniae verbum non solum numeratam pecuniam complectitur, verum omnem omnino pecuniam, hoc est omnia corpora; nam corpora quoque pecuniae appellatione contineri, nemo est qui ambiget.*

Hermog. l. 222 eod. — *Pecuniae nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res¹⁾ tam soli quam mobiles et tam corpora quam jura continentur.*

Il est dit par Pomp. l. 6 pr. D. de contr. emt (18.1), qu'on ne peut acheter „sacra et religiosa loca, aut quorum commercium non sit, ut publica (= loca), quae non in *pecunia populi* sed in publico usu habeantur, ut est campus Martius”. *Pecunia populi* signifie ici l'ensemble des objets aliénables ayant une valeur d'échange, qui font partie du patrimoine du peuple²⁾.

Ce sens de *pecunia* est fort ancien, puisque les douze tables disaient: *uti legassit super pecunia tutelave sua rei, ita jus esto*³⁾, c-à-d. „le citoyen romain disposerà, comme il lui plaît, de ses biens et de la tutelle des siens”. *Pecunia* opposé à tutelle signifie tous les biens économiques — *nomina* non moins que *corpora* — qui sont siens⁴⁾. Evidemment, le mot *pecunia* date du temps où, avant le partage de la terre, le bétail, les *pecudes*, étaient la principale richesse des ancêtres des romains. Il n'a signifié d'abord que bétail, mais l'usage en a étendu le sens et lui a fait signifier toutes les possessions ayant une valeur économique. Ensuite on l'a employé en outre dans le sens spécial de „numéraire”.

¹⁾ Cf. Gaius III. 124: *pecunia* == *omnes res* dans la lex Cornelius.

²⁾ Même sens dans l. 30 de leg. II (31): *magnitudo pecuniae*, c-à-d. de la fortune laissée par le décédé.

³⁾ Ulp. fragm. XI, 14. Il n'y a pas lieu de douter de l'exactitude de la citation contenue dans ce passage. Il y a sans aucun doute une faute de copiste dans l. 53. pr. D. de V. S. (50, 16). (Cf. Mommsen h. l.). La florentine porte „super pecuniae tutelave sua”. Le mot *rei* avait été omis, après quoi le génitif *sua* avait entraîné les génitifs *pecuniae* et *tutelae*. Ce texte fautif a été mal corrigé par la vulgate: „super pecunia tutelave suâ”. — L'ancienne formule du testament per *aes* et *libram* était: *familiam pecuniamque tuam endo mandatela, tutela, custodelaque mea esse aio etc.* (Gaius II. 104). *Familia* et *pecunia* sont à peu près synonymes: „votre patrimoine et vos biens”.

⁴⁾ *Res* est employé ici dans un sens très général, comme dans *res publica*. *Res sua* signifie l'avoir entier, tout le domaine juridique du testateur, tout ce qui lui appartient: ses biens et la tutelle (qui est la *potestas* continuée) de ses enfants.

L'adjectif *pecuniarius* et l'adverbe *pecuniariter* ou *pecuniarie* sont employés dans un sens qui se rattache audit sens de *pecunia*. — Ainsi *pecuniarius* signifie „de nature pécuniaire” ou „se rapportant au droit pécuniaire” dans les passages suivants.

l. 1 § 1. D. de *testibus* (22.5) *Adhiberi testes possunt non solum in criminalibus causis sed etiam in pecuniariis litibus*¹⁾.

l. 22. D. de *scto Silan.* (29.5), où il est dit qu'une „*causa est pecuniaria*” et non de nature criminelle.

l. 6. D. de *publ. jud.* (48.1) „(Is) cuius de *pecuniaria re cognitio est*”, c-à d. celui qui juge les affaires de nature pécuniaire.

l. 18 § 2 D. ad *scum Turp* (48.16). „*Res pecuniaria*” se trouve opposée à „*crimen capitale*”.

l. 1 § 1. D. de *calumn.* (3.6) *Hoc judicium [calumniae] non solum in pecuniariis causis, sed et ad publica crimina pertinere*, Pomponius scribit.

l. 9 pr. § 3. D. de *quaest.* (48.18) sur l'admissibilité de la torture des esclaves dans les *causae* ou *res pecuniariae*, à la différence des causes criminelles.

Comp l. 15 C. de *quaestion.* (9.41) „*criminales... pecuniariae causae*”.

l. 1. D. „*an per alium causae appellationum reddi possunt*” (49.9): *Quaeri solet, an per alium causae appellationis reddi possunt, quae res in rebus pecuniariis et in criminalibus agitari consuevit*. — Il est décidé qu'on peut agir par procureur dans les „*pecuniariae causae*” (même infamantes), mais non dans les „*causae capitales*” ou dans les autres causes criminelles qui sont infamantes²⁾.

l. 9 § 4. D. de l. *Corn.* (48.10): Qui *delatorem [= d'un cas de confiscation] summisit in causâ pecuniariâ, eâdem poenâ tenetur quâ tenentur hi qui ob instruendas lites* [pour munir de preuves un „procès civil”] *pecuniam acceperunt*.

l. 37. D. de *fidec libert.* (40.5) dit que l'affranchissement d'un esclave par l'héritier en exécution d'un fidéicommiss ne doit pas être retardée par une question touchant les comptes d'une administration, cette question étant une „*quaestio causae pecuniariae*”. Ici *causa pecuniaria* est évidemment opposé à „*causa criminalis*”.

¹⁾) *Lis* signifie toujours un „procès civil”.

²⁾) Un savant jurisconsulte a cru que *res* ou *causa pecuniaria* dans ce passage signifie les causes pénales concernant des délits qui ne sont punis que de simple *amende*, et que ces *causae pecuniariae* y sont distinguées des autres délits ou crimes sous le nom de *crimina*. Evidemment *causa pecuniaria* signifie ici comme partout ailleurs une cause de justice restitutrice du droit „civil” pécuniaire. La distinction de crimes ou délits punis de simple amende et d'autres peines plus graves est fondamentalement étrangère au droit pénal romain.

l. 9. pr. D. de off. proc. (I.16) *Nec quidquam est in provincia, quod non per ipsum [proconsulem] expediatur. Sane si fiscalis pecuniaria causa sit, quae ad procuratorem principis respicit, melius fecerit, si abstineat.* „Fiscalis pecuniaria causa” est une cause (civile) pécuniaire du fisc, dont le procurator Caesaris était l'administrateur-représentant.

On trouve *pecuniarie* et *pecuniariter* dans le sens de „en voie pécuniaire”, c-à-d. „par action civile”.

l. 10 § 2. D. de compens. (16.2) *Quoties ex maleficio oritur actio, si de ea [re] pecuniarie agitur, compensatio locum habet.*

l. 3 D de priv. del. (47.1) *Si quis actionem quae ex maleficiis oritur velit exequi, si quidem pecuniariter agere velit, ad jus ordinarium remittendus erit... enimvero, si extra ordinem eius rei poenam exerceri velit, tunc subscribere eum in crimen oportebit.*

Les expressions „*civiliter* et *criminaliter agere*” sont employées dans le même sens :

l. 93 D. de furtis (47.2) *Meminisse oportebit, nunc furti plerumque criminaliter agi, et eum qui agit in crimen subscribere... non ideo tamen minus si qui velit, poterit *civiliter agere*.*

De même „*civiliter agere*” ou „*actionem movere*”, l. 7 § 6, l. 37 D. de inj. (47.10), „*civilis* et *criminalis actio*”, l. 1. C. 9. 31.

Il restait un dernier pas à faire. C'était d'introduire le terme *jus pecuniarium*. Les jurisconsultes romains ne l'ont pas fait. Mais ils n'ont pas davantage adopté, soit le terme *jus criminale*, soit le terme *jus civile* dans la signification générale de droit privé économique. Ils n'ont employé *jus civile* que dans le sens de droit positif et propre au peuple romain, par opposition à *jus gentium* et à *jus naturale*, ou dans le sens de droit *coutumier* ou *légal*, par opposition à *jus praetorium* ou *honorarium*. On voit qu'ils n'ont pas tenté de séparer les diverses branches du droit, en leur donnant des noms.

Nous ne trouvons que la distinction très vague de *jus publicum* et de *jus privatum* (l. 1. § 2 D. I. 1.), le *jus publicum* étant défini comme „*spectans ad statum rei romanae*” et „*consistens in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus*”, le „*jus privatum*” comme „*spectans ad singulorum utilitatem* (l'intérêt privé)”. Il ne résulte pas de ces données, si le „*jus privatum*”, ne contenait que le droit pécuniaire et le droit personnel et de famille, ou s'il comprenait en même temps le droit pénal et d'autres matières sur lesquelles écrivaient les juristes romains.

L'usage que les romains ont fait du mot *pécuniaire* nous autorise donc à adopter le terme „droit pécuniaire” comme terme technique pour désigner le plus brièvement possible le „droit privé économique”.

C H A P. VI.

NOTIONS PRIMAIRES DU DROIT PRIVE ÉCONOMIQUE.

NATURE DE CES NOTIONS.

Ce qui précède nous a conduits à reconnaître que ce qu'on appelle traditionnellement „droit civil” — déduction faite 1^o. du droit personnel des individus et 2^o. du droit de famille et de protection, quant aux personnes, non quant aux biens — est le droit concernant les rapports économiques entre les hommes.

Cependant la nature économique de cette branche du droit est restée, sinon presque inconnue, au moins voilée jusqu'à présent. On sait qu'elle est une branche du „droit privé” et la partie la plus considérable de ce droit; mais on ne s'est guère aperçu — et beaucoup de „jurisconsultes pratiques” seront fort étonnés d'apprendre — qu'il y a un lien intime entre „le droit civil” et „l'économie politique”. Le droit romain n'en avait rien dit. En effet, les juristes romains s'étaient un peu occupés de la philosophie grecque, mais l'économie sociale leur était restée complètement étrangère, et ils n'avaient fait aucune attention à „l'exploitation sociale des biens économiques”. Il s'ensuivit qu'au moyen âge et depuis, la tradition juridique détourna le regard des juristes de la nature économique du „droit civil”. Aujourd'hui les savants allemands se servent généralement des termes „droits” et „droit du patrimoine”¹⁾ pour désigner le droit de propriété, les jura in re aliena et les obligations, ainsi que le droit de succession. Mais c'est à peine s'ils remarquent la nature toute pécuniaire de ces „droits du patrimoine”; et ils n'enseignent

¹⁾ Vermögensrecht (depuis v. Savigny et Puchta) et Vermögensrechte, comprenant le Sachenrecht et l'Obligationenrecht, ou bien les „Rechte an Sachen” et les „Rechte an Handlungen” ou encore les „dinglichen” et les „Forderungsrechte”, ainsi que le droit de succession (Erbrecht), dont l'objet est le patrimoine (Vermögen) même.

pas, au moins, que „le droit du patrimoine” concerne exclusivement les rapports entre les hommes quant aux biens économiques, et que ces biens sont, en effet, sa matière première, non moins que celle de l’économie sociale¹).

Le droit privé économique ou pécuniaire concerne toujours des rapports économiques entre les hommes. Néanmoins les premiers éléments de ce droit ne portent pas en eux-mêmes un caractère économique, et les notions juridiques que ces éléments nous fournissent, sont des notions abstraites et non des notions économiques, comme celles p. ex de la production et de l’échange. Ainsi les rapports juridiques (comme l’obligation et la propriété) et les actes juridiques (comme la convention qui constitue une obligation ou un transport), bien que se rapportant à des biens économiques, n’ont en soi rien d’économique et ne nous fournissent que des notions abstraites.

L’analyse de ces notions abstraites a été fort négligée jusqu’à présent, même par les juristes allemands. Leurs prédecesseurs, les juristes romains, ne leur en avaient pas donné l’exemple. On trouve dans les *institutiones* de Gaius une division des matières du droit en *personae*, *res* et *actiones*, et des *res* en corporales et incorporales, ces dernières comprenant „la hereditas, l’usufruit, les obligations, (c.-à-d. le jus successionis, le jus utendi fruendi et le jus obligationis), enfin les servitudes (praediorum)²). Cette systématisation primitive des matières du droit et cette division barbare³) des res corporales et incorporales ont été suivies de la division tardive et monstrueuse des servitudes personarum et rerum⁴), laquelle contient une immense

¹) Le dr. A. H. Post, jurisconsulte brêmeois, qui depuis a tant étudié les „origines du droit” fit une exception, il y a longtemps, dans son „Entwurf eines gemeinen deutschen und hansestadtbrämischen Privatrechts auf Grundlage der modernen Volks-wirtschaft” (Bremen 1866—71).

²) Gaius, *Instit.*, II. 12—14.

³) C’est en vain qu’on tâche de défendre ou au moins d’excuser cette division. (V. encore Dernburg, *Pand.* I p. 155, § 67). On peut identifier négligemment les *res corporales* (Sache) et la propriété des res corporales, et nommer philosophiquement un droit „*res* (Ding) *incorporalis*” (Paul, l. 14 pr. D. de serv. 8.1, Ulp. fragm. 19.11, Gaius II 13'4) ou „*jus incorporele*” (Paul. l. 4 § 27 D. de usurp. 41.3, Gaius, l. 1 § 1. D. de div. rer. l. 8). Mais c’est tout autre chose d’établir une division où les choses matérielles auxquelles les droits se rapportent, et les droits (à l’exception du droit de propriété) sont juxtaposés comme des entités homogènes et des éléments du patrimoine. Evidemment, si l’on substitue aux „*res corporales*” le dominium, toute la division s’écroule; parce qu’il n’y a aucune raison de distinguer le droit de propriété de tous les autres droits. On ne trouve que chez Gaius cette mauvaise division doctrinaire et nullement innocente; car ayant été insérée dans les Institutes de Justinien, elle a causé une grande confusion d’idées parmi les modernes.

⁴) Il est certain que le terme *servitutes* ne s’appliquait autrefois qu’aux servi-

confusion 1^o. de droits d'usage (d'un fonds de terre ou d'autre chose) détachés de la propriété et appartenant, soit à une personne déterminée, soit au propriétaire quelconque d'un fonds, au préjudice du propriétaire quelconque d'un fonds voisin, et 2^o. d'obligations dues par le propriétaire quelconque d'un fonds au profit du propriétaire quelconque d'un fonds voisin. — Voilà tout ce qu'on trouve chez les juristes romains quant aux notions primaires ¹⁾. Les doctores juris romani ont fait de grands efforts pour tirer des sources romaines des distinctions et des divisions précises, une terminologie fixe et un système. Mais leurs efforts furent impuissants à démêler les premiers éléments et à bien définir les notions primaires. Les juristes modernes du 19^e siècle, notamment les juristes allemands, ont abandonné beaucoup de divisions et de termes introduits par leurs devanciers mais non justifiés par les sources. Cependant, malgré bien de l'apparat philosophique, ils ne sont pas résolument sortis des anciennes ornières, et ils ont trop peu entrepris une analyse indépendante des premières

tutes praediorum. V. Gaius II. 14 (l. 1 § 1 in fine D. 1.8) Eodem numero sunt et jura praediorum urb. et rust. quae *etiam servitutes* vocantur. Cette phrase termine l'énumération des res incorporales, où l'ususfructus est mentionné. Les servitudes sont distinguées de l'usufruit par Ulprien, l. 2 pr. D. si serv. vind (8.5): De *servitutibus* in rem actiones competunt nobis ad exemplum eorum quae ad *usumfructum* pertinent. et l. 9 § 7. D. quod metus causa (4.2) nisi ususfructus vel servitutes amissae sunt". Mais Ulprien lui-même et d'autres juristes de son temps ou antérieurs n'hésitent plus à compter l'usufruit parmi les servitudes: Ulp. l. 6 § 4 D. si serv. vind. (8.5) . . . de ceteris servitutibus, excepto usufructu. . . . Paul. l. 1 § 9. D. ad leg. Falc. (35.2) ususfructus non sicut ceterae servitutes. De même la superficies: Julianus l. 86 § 4. D. de leg. I (30) . . . superficies . . . hac servitute. De plus on distingue des "servitutes hominis et praedii", Pomp. l. 20 § 3 D. de serv. praed. rust. (8.3) et l. 15 pr. D. de serv. (8.1), ou *personae et praedii*, Papin. l. 4. D. 8, 3 ou *in rem et in personam* constitutae, Paul. l. 12. D. de ann. leg. (33.1), à ce point de vue surtout qu'un droit d'usage peut être conféré par le propriétaire d'un fonds au propriétaire d'un fonds voisin, soit pour être attaché à ce dernier fonds, soit pour l'être à son propriétaire personnellement.. Cf. Ulp. l. 8 § 3. D. de liberat. leg. (34.3) . . . Quoties cohaeret *personae . . . personalis servitus*. Nous ne trouvons une division générale et formelle que chez un des derniers juristes, Marcien, qui dit (l. 1. D. de serv. 8.1): Servitutes *aut personarum* sunt, ut *usus* et *ususfructus*, aut *rerum*, ut *servitutes praediorum rusticorum et urbanorum*.

¹⁾ On ne trouve pas chez eux le terme *jus in re* ou *jura in re* pour désigner la propriété avec les *jura in re aliena* à la différence des obligations. Le terme *jus in re aliena* n'est pas romain. Le terme *jus in re* est également étranger aux sources, lesquelles ne parlent que d'une manière descriptive d'un jus qu'on peut avoir sur la chose d'autrui. V. Gaius l. 19. pr. D. de damno inf. (39.2) et l. 30. D. de nox. act. (9.4) "aliquid jus in ea re habere", Ulp. l. 71. § 5 D. de leg. I. (30) aliquod jus in eo fundo habere. Comp. l. 13. § 1. D. de damno inf. (39.2) "Sive corporis dominus, sive is qui *jus* habet (= *in re aliena*)."

notions du droit. Les germanistes n'ont pas mieux fait, sous ce rapport, que leurs rivaux romanistes.

ENTITÉS JURIDIQUES.

Les *choses matérielles* sont la matière première du droit privé économique ou pécuniaire. Les „*éléments juridiques*“ de ce droit sont au contraire des *entités*¹⁾ juridiques qui naissent, périssent et se modifient, et dont les hommes disposent à leur gré.

RAPPORTS JURIDIQUES (ENTITÉS JURIDIQUES PRIMAIRES).

Il y a des entités juridiques *primaires* auxquelles les autres entités juridiques se rapportent et qu'elles supposent. Ces entités primaires sont toujours des rapports interhumains, des rapports *entre les personnes juridiques*, non des droits ou des facultés, des préentions, des qualités. Ces rapports sont de deux sortes : 1^o. entre une personne A. et une personne B., 2^o. entre une personne A. et les autres hommes ou le public.

Dans les deux cas il y a toujours des *droits* d'un côté, des *devoirs* de l'autre. La personne A. a des droits envers B., celle-ci a des devoirs envers A. La personne A. a des droits envers les autres hommes, ceux-ci ont des devoirs envers A.

Le nom „*rapport juridique*“²⁾ est celui qui convient à ces deux classes de rapports.

Dans la première classe, le droit s'appelle *créance*, le devoir *obligation*, A. est le *créancier*, B. le *débiteur*, suivant la terminologie établie. Le rapport juridique qui contient la créance et l'obligation portera le nom de *créance-obligation*, auquel l'usage a déjà substitué pour plus de brièveté, le mot „*obligation*“³⁾. On pourra dans le langage juridique réservé ce mot à la désignation du rapport juridique, et opposer *l'engagement* (plutôt que la *dette*) à la créance.

La *créance-engagement* a pour objet une prestation⁴⁾ quelconque

¹⁾ On devra subir le mot *entité*, malgré son apparence scolaire. *Chose* ne suffit pas pour désigner en même temps la chose matérielle, qui est la matière première du droit privé économique, et les éléments de ce droit, qui ne sont ni matériels, ni réels.

²⁾ „*Rapport juridique*“ (*Rechtsverhältnisz*) étant l'abrév. de „*rapport de droit privé économique ou pécuniaire*“. La même observation est applicable aux termes de „*événement, fait, acte juridique*“, qui seront proposés ci-dessous.

³⁾ En allemand on peut se servir de la terminologie suivante: *obligation* = *Schuld*, *créance* = *Forderung*, *créance-obligation* = *Schuld-Forderung*.

⁴⁾ Ce terme, emprunté au droit romain (allemand: *Leistung*), est tout à fait satisfaisant pour désigner l'objet de l'obligation, ce à quoi on est obligé d'un côté, et ce qu'on a la faculté de demander ou d'exiger de l'autre.

au débiteur au profit du créancier. La variété des prestations possibles et même des prestations ordinaires est très grande. Elles sont : soit un acte juridique ou le concours du débiteur à l'accomplissement d'un acte juridique, soit la remise d'une chose au créancier, ou l'action de lui en fournir la possession ou l'usage, ou l'omission qui consiste à lui permettre l'usage ou la prise de possession, soit la garantie de tout dommage qu'éprouverait le créancier par la faute du débiteur, ou par l'action ou l'omission d'autrui, ou par des événements ou des circonstances quelconques, soit tout travail fait ou tout service rendu par le débiteur au profit du créancier, soit une indemnité pécuniaire quelconque, soit en général tout acte ou toute omission du débiteur. Il faut toutefois que cet acte ou cette omission ait un intérêt économique pour le créancier, ou en d'autres termes que la valeur en puisse être évaluée en numéraire. Ou bien il faut, qu'étant violée, elle cause au créancier un dommage à la réparation duquel le débiteur soit obligé, ou qu'elle soit accompagnée d'une clause pénale. Une de ces conditions remplies, l'obligation peut avoir pour objet toute action humaine, positive ou négative, temporaire ou perpétuelle, simple ou répétée, momentanée ou continue, tout acte juridique et toute action matérielle, toute omission spéciale et toute abstention générale.

Dans la seconde classe le droit est un *monopole*, et le public a envers le monopoleur des *devoirs d'abstention* qui consistent à respecter son monopole.

Le monopole le plus généralement répandu et le plus important, parce qu'il forme la base du droit privé économique de tous les peuples civilisés, est celui qui découle de l'assignation absolue d'une chose à une personne et au partage des choses entre les hommes. Ce monopole s'appelle la *propriété*¹⁾. On peut donc définir la propriété comme „un rapport juridique à propos d'une chose entre (A) celui auquel cette chose est échue en partage, de manière à lui procurer par rapport à cette chose des facultés exclusives, et (B) les autres hommes ou le public, auquel incombe le devoir négatif de s'abstenir de tout acte de jouissance, de possession et de disposition par rapport à cette chose, et le devoir négatif de ne pas empêcher ni entraver la jouissance, la possession et la libre action du propriétaire”. Le premier devoir est celui d'un „*non-faire*” de ce que le propriétaire seul a la faculté de faire, le second devoir est celui d'un „*souffrir (pati)*” que

¹⁾ Le régime de la „possession exclusive” précède celui de la propriété. V. sur la nature juridique de la possession exclusive, laquelle est aussi un monopole du possesseur exclusif par rapport au public, p. 97/8, ci-dessus.

le propriétaire exerce ses facultés exclusives. Les deux faces du *rapport juridique* de la propriété sont donc 1^o lesdits *devoirs* de non-faire et de souffrir du public, 2^o le *droit* du propriétaire d'exiger l'accomplissement de ces devoirs.

On appelle „démembrements” de la propriété, c'est-à-dire membres séparés de la propriété, les monopoles de l'usage et de la jouissance d'une chose, entiers ou partiels; le public ayant des devoirs d'abstention envers le monopoleur, qui a le droit d'exiger cette abstention et la réparation des dommages pécuniaires causés par la contravention. Ce sont par exemple l'usufruit, l'usage et l'habitation, la superficie et l'emphytéose, les droits de chasse et de pêche. La propriété n'est jamais divisée en deux moitiés ou autres parties distinctes, de telle sorte que la propriété demeure dissoute et remplacée par ces parties. On a toujours laissé l'existence à la propriété même, bien que mutilée et privée temporairement de l'exercice de tout ce qui constitue son monopole. Ainsi dépouillée, la propriété n'en attend pas moins qu'elle soit refaite ou consolidée par la cessation d'existence de ses membres séparés ou la réunion de ces membres avec elle.

Il faut bien retenir que ces membres sont, comme la propriété même, des rapports juridiques entre l'usufruitier, l'usager etc. et le public. Le public est tenu de respecter le monopole de l'usufruitier, de s'abstenir de tous actes d'usage, de jouissance, de possession quant à la chose. Des obligations en réparation de dommages pécuniaires naissent de toute contravention entre le transgresseur et l'usufruitier. Celui qui détient la chose est tenu de la livrer à l'usufruitier, au superficiaire, à l'emphytéote, qui la réclame.

Il en est tout autrement des servitudes prédiales et des charges de la propriété foncière telles que le cens et la dîme. Ce sont des obligations (*sensu passivo*), attachées à la propriété de la terre, entre le propriétaire foncier et une autre personne (elle-même propriétaire foncier ou non¹). Ce ne sont en aucun cas des rapports juridiques entre un monopoleur et le public.

Cependant, il peut y avoir un autre monopole à propos d'une chose, celui du *possesseur*. Ce monopole ne s'est pas développé dans le droit romain²). Mais il l'a été au moyen âge et notamment dans le droit français. Non par la réintégration, qui ne contenait qu'une réaction contre la dépossession violente; mais par la plainte (en cas de saisine et nouvelleté), qui protège la posses-

¹) V. ci-dessous, au Chap VII, sur les servitudes et les redevances foncières.

²) V. sur la possession romaine le chap X ci-dessous.

sion (1^o) annale, (2^o) paisible, (3^o) publique et non équivoque, (4^o) continue et non interrompue, et (5^o) à titre de propriétaire, contre tout trouble de fait ou de droit commis par qui que ce soit, même par le propriétaire. L'objet de la plainte ne diffère pas de celui de l'action du propriétaire en revendication ou en dédommagement. En effet, la plainte procure au possesseur 1^o le maintien de sa possession troublée, soit la cessation ou la non répétition du trouble ou le recouvrement de la chose perdue, soit la simple défense de troubler à l'avenir, laquelle renferme la reconnaissance de la possession par le juge, 2^o une indemnité à raison de tout trouble antérieur. Au moyen de la plainte la possession donne donc lieu à un monopole ou un rapport juridique à propos d'une chose entre le possesseur et le public, auquel incombe le devoir de s'abstenir de tout acte de maître et de tout acte empêchant le possesseur de se conduire en maître. Seulement cette possession, analogue à la propriété, n'est pas le fait matériel de la possession (ou détention) de la chose avec l'animus possidendi ; mais cette possession 1^o. annale (anciennement d'an et jour), et ce sans interruption, 2^o. comme propriétaire, et ce publiquement et sans trouble, est en d'autres termes le fait de *s'être conduit et d'avoir été considéré ou au moins respecté comme propriétaire d'une chose pendant 365 jours consécutifs*.

Dans l'usage de la jurisprudence le fait juridique qui produit le monopole et le monopole même portent également le nom de *possession*. On pourra réservé le nom de *possession* au fait juridique qui n'est autre chose que l'exercice de la propriété, et appeler le monopole *droit de possession*.

Remarquons que la plainte ne produit aucun rapport juridique entre le possesseur et le public quant aux „droits réels” qui ne sont pas, comme l'usufruit, des démembrements de la propriété, mais des obligations foncières entre deux personnes déterminées comme entre celui qui paie la dîme et celui qui la lève, ou entre le propriétaire du fonds servant et celui du fonds dominant. Le monopole de la possession est donc réduit à la possession comme propriétaire, ou comme usufruitier, usager, emphytéote, superficiaire etc.

On peut organiser de plusieurs manières un monopole de possession. Ainsi la possession requise pour donner lieu au rapport juridique entre le possesseur et le public, peut être plus ou moins longue. Au lieu d'une possession ininterrompue, on peut exiger (à l'exemple de l'interdit utrubi) une possession pendant la majeure partie d'une période. On peut même supprimer les conditions de la possession paisible, de la possession publique, d'une durée quelcon-

que de la possession antécédente, d'une possession en guise de propriétaire, et n'exiger que la simple possession actuelle et pour soi. Il faut convenir néanmoins qu'une semblable institution juridique ne semble ni utile ni raisonnable. Pour légitimer la protection accordée au fait de la possession à l'instar de la propriété, il faut que ce fait soit celui de s'être conduit et d'avoir été respecté pendant un certain laps de temps comme propriétaire de la chose, il faut l'apparence de la propriété. Le monopole de la possession, tel qu'il résulte de la plainte, est, du reste, une institution spéciale et fortuite. Elle est sortie du moyen âge européen et ne sera point reçue dans le droit cosmopolite de l'avenir.

Nous pouvons distinguer cette possession „qui est l'apparence de la propriété”, de la possession qui n'est que la détention actuelle pour soi, en l'appelant *possession en guise de propriétaire ou sous forme de propriété*.

Outre le monopole à propos d'une chose, il y a le monopole à l'égard d'un acte quelconque de l'homme. La faculté de faire cet acte étant attribuée exclusivement à une personne déterminée, il en résulte un rapport juridique entre cette personne et le public, auquel incombe le devoir de s'abstenir dudit acte et celui de ne pas en empêcher ni entraver l'accomplissement par le monopoleur.

Les principaux monopoles de ce genre qui ont existé ou qui auraient pu être introduits, sont la faculté exclusive (1) de faire un certain commerce, d'exercer une certaine industrie, d'exploiter certains moyens de communication, de cultiver tels produits agricoles, d'élever tels bestiaux, d'appliquer un procédé déterminé — récemment inventé ou non — à la fabrication d'un objet d'une certaine nature, (2) de copier un manuscrit, un tableau, une statue, une œuvre d'art, de multiplier par l'impression ou par d'autres procédés les exemplaires d'un livre, en original ou en traduction, d'une gravure, d'une photographie etc., (3) de porter un nom de famille ou un nom individuel, de porter un titre, de se servir d'une raison sociale, de certaines marques commerciales, d'un sceau, d'un cachet, des armoiries d'une famille, d'une livrée etc.

On a revêtu plusieurs de ces monopoles du titre spécieux de propriété: propriété industrielle, intellectuelle, littéraire, artistique etc. Ces dénominations sonores ont été favorisées, non seulement par la classe nombreuse des inventeurs, des auteurs et des artistes, mais encore par l'école économique qui aime à „pécuniariser” la vie humaine et à convertir tout effort désintéressé de l'homme en opération lucrative. En effet, par ce mot de propriété on écartait les mots fâcheux de *monopole* et de *privilege*, qui marquent bien la nature

des brevets d'invention et des droits d'auteur. De plus, on dissimulait le fait que ces droits et ces brevets ne résultent nullement d'un régime naturel et universel comme celui du partage des choses, mais qu'ils sont le produit d'une législation artificielle et font une infraction à la liberté naturelle des hommes, puisqu'ils empêchent tout le monde d'appliquer une méthode de fabrication que l'inventeur a rendue publique en répandant ses produits, ou de reproduire une œuvre que l'auteur a portée à la connaissance du public. Enfin on assujettissait à l'intérêt privé une limitation de la liberté qui ne pouvait être justifiée et ne devait être régie que par l'intérêt public.

Il faut donc résérer le nom de propriété au rapport juridique à propos d'une chose entre le public et celui auquel cette chose est échue en partage, et dont on le dit *propriétaire*. L'inventeur et l'auteur jouissent d'une faculté d'agir à l'exclusion des autres hommes ; mais il n'y a aucun objet matériel dont on puisse les appeler propriétaires. Si, néanmoins, on s'obstine à dire que l'inventeur est propriétaire de son invention, l'auteur d'un livre de sa composition littéraire, le musicien-compositeur de sa composition musicale, le peintre ou le statuaire de sa conception artistique, on pourra dire tout aussi bien que le créancier est propriétaire de sa créance et l'homme de son âme. C'est-à-dire qu'en s'exprimant ainsi, on confond la notion juridique de la propriété avec le *pronome possessif*.

Toute infraction aux devoirs d'abstention qui incombent au public envers les propriétaires, les possesseurs ou les autres monopoleurs, produit une obligation dont l'objet est la réparation du dommage pécuniaire causé par l'infraction et, s'il y a lieu, la restitution au monopoleur de la chose enlevée ou occupée par l'infraction. — Un monopole qui ne donnerait lieu qu'à une poursuite criminelle, non à une indemnité pécuniaire, resterait hors de la sphère du droit (civil) pécuniaire.

Il n'y a pas une troisième espèce de rapport juridique, lequel, sans être un monopole, aurait lieu entre chacun et le public, et se rapporterait „à la propre personne” de chacun¹⁾. Il est vrai que tous doivent à chacun de respecter sa vie, son intégrité corporelle, l'inviolabilité de son corps et sa liberté matérielle, et dans certaines limites sa pudeur et son honneur, et que chacun peut exiger de tous, qu'ils ne

¹⁾ V. sur les „droits ayant pour objet la propre personne” (Rechte an der eignen Person ou Personenrechte) Puchta, Pand. et Vorles. § 46, 114, 121, Windscheid, Pand. § 38/9, Wächter, Pand. § 35. C'est là une fausse notion. L'homme a le droit d'exiger de ses semblables de respecter son corps, sa personne. L'objet de son droit est cette prétention même, non le corps ou la personne à laquelle ce droit se rapporte.

portent aucune atteinte, quant à lui, à ces biens personnels. Il est vrai encore que toute infraction à ces devoirs fait naître une obligation dont l'objet est de réparer le dommage pécuniaire que l'infraction a causée, sinon de procurer à la personne lésée une satisfaction pécuniaire (amende privée) proportionnelle à la douleur ou à l'injure éprouvées. Cependant, ce rapport général entre chaque homme et tous les autres à propos de sa propre personne reste rivé à cette personne et ne peut se spécialiser. Il y a un rapport juridique entre le public et le propriétaire ou le possesseur d'une chose déterminée, ou entre le public et celui qui a obtenu le monopole d'un genre d'action spécialement défini; et tous ces rapports peuvent commencer et finir d'exister après la naissance et avant la mort du propriétaire ou du possesseur ou autre monopoleur; et leur nature permet leur transfert d'une personne à une autre. Mais il n'y a pas de rapports personnels spéciaux, concernant une partie de la personnalité d'un individu, qui puissent exister ou ne pas exister, qui naissent autrement qu'avec sa naissance, qui meurent autrement qu'avec sa mort, et qui puissent passer à autrui. — Il faut bien remarquer que l'obligation qui résulte d'une violation de l'intégrité corporelle ou de la liberté d'une personne déterminée, n'est donc pas analogue à l'obligation qui résulte de la violation d'un droit de propriété ou d'un autre monopole. La dernière est précédée d'un rapport juridique: la propriété etc. La première ne l'est pas; elle est semblable, au contraire, à l'obligation qui résulte du paiement de l'indu, du dommage causé par un animal, d'un état de choses existant entre des fonds voisins, ou de toute autre circonstance à laquelle le droit (la loi) rattache la naissance d'une obligation.

Les rapports juridiques ne sont pas des choses réelles comme la terre, un arbre, un homme, l'âme vivante de cet homme, une pensée actuelle de cette âme. Mais pour n'avoir aucune réalité, les rapports juridiques n'en ont pas moins une existence juridique. Ce ne sont pas de simples conceptions de l'esprit, ni des entités imaginaires ou des fictions. Il est vrai qu'on ne peut indiquer dans le monde réel un état de choses, une combinaison, un arrangement, qui manifeste l'existence actuelle d'un rapport juridique. Mais l'existence de ce rapport exerce une influence sur la réalité future. Parce qu'il existe, les choses se passeront ou du moins pourront se passer autrement que s'il n'exista pas. En effet, par la force du droit et de la justice qui maintient le droit, un rapport juridique assure au propriétaire ou au créancier un avantage pécuniaire, et impose une diminution de liberté, une abstention, un acte, au public ou au débiteur, lesquels ne pourront désobéir sans s'exposer à une contrainte matérielle ou à un désavantage pécuniaire.

Pour exprimer que les rapports juridiques, sans être des réalités, ont une existence dans la sphère de la société humaine et du droit, on les appelle très bien „entités juridiques”. Le terme *entité* dans ce cas est employé dans le sens très général de „chose existante”, auquel l'étymologie¹⁾ de ce mot se prête fort bien²⁾.

¹⁾ *Entitas* est étymologiquement l'expression la plus générale de ce qui *est* et répond donc à toutes les façons d'*être*. — On dira en anglais juridical entity, en italien entità giuridica, en allemand *Rechtswesenheit*.

²⁾ Le mot „Rechtsverhältnisz”, équivalant à „rapport juridique”, est fort employé en Allemagne; mais les notions qui s'y rattachent sont très défectueuses. — D'abord Savigny (System I § 6) entend par Rechtsverhältnisse, non des entités juridiques élémentaires, mais des relations compliquées entre deux personnes ou la résultante de ces relations, que le juge est appelé à dégager. Il affirme de nouveau (§ 52) que le Rechtsverhältnisz est une relation *entre personnes* (Beziehung zwischen Person und Person) déterminée par le droit. Mais immédiatement après (§ 53) il nous apprend que la domination de la volonté humaine (Willensherrschaft) a trois objets : 1. la propre personne de chacun (dont on peut faire abstraction), 2. la nature non libre (die unfreie Natur, les choses), 3. les hommes, c-à-d. leurs actions ; et conséquemment, dit-il, il y a trois espèces (ou la première étant supprimée) deux espèces de Rechtsverhältnisse. Le rapport entre deux personnes est donc abandonné ; la volonté dominante entre en rapport 1°. avec les choses, 2°. avec les actions d'autrui. — Selon Puchta (Pand. § 29) les Rechtsverhältnisse sont des rapports complexes entre les hommes, où dominent les droits, contenant le pouvoir (conforme au droit) acquis sur un objet soumis à la volonté. Cet objet est, soit la propre personne de chacun, soit des choses (propriété), soit des actions d'autrui (obligations), soit des personnes étrangères (femmes, enfants etc.), soit la personne du défunt absorbée par l'héritier (§ 46). La propriété et les obligations sont donc des *droits* (Rechte). Néanmoins l'obligation est définie, non un „Recht”, mais un „Rechtsverhältnisz” (§ 219), quoique la propriété continue à être considérée comme un *droit*, lequel renferme la soumission d'une chose à la domination de la volonté (§ 140). — On voit que ces deux héros de la science du droit n'avaient aucunement des notions arrêtées sur les „rapports juridiques”. — Nous ne rencontrons aucun progrès chez le savant Windscheid. Les Rechtsverhältnisse, dit-il, sont des relations déterminées par le droit, comme la propriété, la possession et la convention. Ainsi, sous la dénomination de Rechtsverhältnisse, il confond un *rapport* juridique (propriété), un *fait* juridique (possession), et un *acte* juridique (Vertrag)!! Il ajoute que les Rechtsverhältnisse ne sont pas exclusivement des rapports entre une personne et une autre personne, puisque la propriété et la possession sont des rapports entre une personne et une *chose*!! (Pand. I § 37 et note). — Enfin Dernburg (I. § 39, 1884) entend par Rechtsverhältnisse une relation (conforme au droit) entre une personne et soit une autre personne, soit des biens (Sachgüter). Ces derniers rapports s'appellent aussi „droits réels” (deutsche Rechte), lesquels „nous soumettent directement une chose”. Cette soumission d'une chose matérielle à l'empire de la volonté est curieuse. C'est comme si les choses n'étaient pas toujours passives et soumises. S'il y a une soumission, ce n'est pas celle de la chose, mais celle du public, tenu de respecter le monopole du propriétaire et du possesseur. — Aucun auteur allemand n'a fait attention aux autres monopoles qui sont également des rapports juridiques.

ÉVÉNEMENTS JURIDIQUES.

Les entités juridiques naissent et s'éteignent, elles peuvent se modifier dans le cours de leur existence; elles sont susceptibles de „transmission” ou de „transition”¹⁾; ce qui signifie que leur nature ne s'oppose pas à ce qu'elles passent d'un monopoleur ou d'un créancier à un autre monopoleur ou à un autre créancier, et même d'un débiteur à un autre débiteur. La naissance, l'extinction, la modification, le transfert de ces entités ne sont pas des *événements réels*, mais des événements dans le monde juridique. Un prêt, un transport de propriété opèrent un changement dans l'ensemble des rapports juridiques entre les hommes. Il faut donc les appeler *événements juridiques*²⁾.

Les auteurs allemands ont tous négligé ce chapitre indispensable entre les rapports juridiques et les faits juridiques.

Les principaux événements juridiques sont la naissance, l'extinction, la modification, la transmission d'une obligation, la transmission, la naissance, l'extinction d'un droit de propriété, la constitution, l'extinction et la transmission d'un „droit réel”.

FAITS JURIDIQUES.

Les événements juridiques sont produits par des *faits extérieurs* ou matériels qui ont la vertu de produire ces événements, parce que le droit leur attache cet effet. Il faut donc appeler ces faits, non à raison de leur nature matérielle, mais à cause de l'effet juridique qu'ils produisent: *faits juridiques*³⁾.

Ces faits juridiques sont 1^o. des actes de l'homme faits dans l'intention de produire un événement juridique, ou 2^o. d'autres faits matériels — soit actes humains⁴⁾, soit événements naturels, soit

¹⁾ Translation, transport ou transfert, et *transmission* (*allem.* Uebertragung). *Transition allem.* Uebergang) est plus large que *transmission* (synonyme de translation, transport et transfert), puisqu'il embrasse les cas où un rapport juridique est transféré d'une personne à une autre personne par un *acte juridique*, et ceux où le passage est causé par *d'autres* faits juridiques (actes non juridiques, événements, circonstances, situations), tandis que „transmission” se rapporte aux premiers cas seulement. Cependant on peut attribuer à „transmission” un sens plus étendu, à ce point de vue que dans tous les cas c'est le droit ou la loi qui opère la transition, ou en d'autres termes, qui transmet. On peut donc au besoin, se servir du terme *transmission* comme synonyme et au lieu de celui de *transition*, non usité dans cette acceptation.

²⁾ Juridical events, eventi ou avvenimenti giuridici, Rechtsereignisse.

³⁾ Juridical facts, fatti giuridici, Rechtstheatsachen ou juristische Thatsachen.

⁴⁾ P. ex., en premier lieu, les délits.

circonstances ou situations — auxquels le droit attache l'effet de produire un événement juridique¹⁾.

ACTES JURIDIQUES.

Les événements juridiques sont produits tantôt par des actes intentionnels seulement²⁾, tantôt par d'autres faits juridiques seulement³⁾, tantôt par les uns et les autres à la fois⁴⁾. Il faut appeler *actes juridiques*⁵⁾ les actes qui produisent des événements juridiques, et qui sont accomplis dans l'intention de les produire.

Les actes juridiques sont des actes et non de simples faits juridiques. Les auteurs de ces actes en produisent les effets conformément au droit, en vertu du pouvoir que le droit leur confère; le droit n'attache pas ces effets aux actes indépendamment des auteurs, comme elle le fait par rapport aux obligations attachées aux délits.

L'acte juridique produit un effet, non dans le monde réel, mais dans le monde juridique seulement, c'est-à-dire dans les rapports économiques entre les hommes. L'acte même n'est donc pas une action dans le sens (psychologique) de l'opération d'un changement dans le monde extérieur par la mise en œuvre des muscles et des organes corporels⁶⁾. Ce n'est pas un acte matériel. L'acte juridique est composé de deux éléments: un acte intérieur ou mental et une expression adéquate par des actes extérieurs. Ces actes expressifs ne sont pas nécessairement des paroles, des *déclarations* (comme on dit communément) *verbales*, soit orales, soit écrites. Des *signes* qui signifient, ou des *actes* qui *impliquent*, la production de l'événement juridique, peuvent servir également bien à exprimer l'acte mental. Une omission, un silence même, peuvent, dans des circon-

¹⁾ Il ne faut pas distinguer (comme le fait Dernburg, Pand. I, § 79) deux sortes de juristische Thatsachen: Handlungen et autres faits juridiques; les Handlungen étant 1^o. les Rechtsgeschäfte (= actes juridiques), 2^o. les délits. Il faut distinguer les actes juridiques de tous les autres faits juridiques: actes (non juridiques) ou autres faits. En outre les actes qui ne sont pas des Rechtsgeschäfte ou actes juridiques, ne sont pas seulement des délits mais aussi des actes licites, comme la negotiorum gestio, le paiement et l'acceptation d'un indebitum. Les actes qui ne sont pas des actes juridiques, sont de la même nature que les autres faits juridiques événements, circonstances, situations.

²⁾ P. ex. par un contrat.

³⁾ P. ex. par le fait d'un dommage causé par un animal.

⁴⁾ P. ex. par un contrat et une condition remplie.

⁵⁾ Juridical act, atto giuridico, Rechtshandlung.

⁶⁾ V. ci-dessus p. 15.

stances données, équivaloir à un acte extérieur et fournir une expression éloquente de l'acte mental.

En réalité, les actes juridiques ne renferment aucune *déclaration* de la *volonté* des parties (Willenserklärung). Cette volonté d'ailleurs serait impuissante à rien produire. L'acte juridique ne contient que l'expression de la production d'un événement juridique. Ainsi le débiteur et le créancier disent : le premier, qu'il s'engage, le second, qu'il accepte l'engagement, ensemble qu'ils établissent une obligation ; ainsi celui qui remet une dette, déclare l'anéantir ; ainsi le vendeur et l'acheteur ou le donateur et le donataire déclarent faire passer la propriété d'une chose du premier au dernier. Les déclarants ne disent pas : „nous *voulons* que tel événement juridique ait lieu” ; mais ils disent „nous l'*opérons*, nous constituons ou nous éteignons telle obligation, nous transmettons tel droit etc.”.

On s'est donné beaucoup de mal en Allemagne pour savoir : si c'est „la volonté” ou „la déclaration de la volonté” qui doit prévaloir en cas de conflit, si c'est la volonté (intérieure) qui constitue l'acte juridique, et dont la déclaration n'est que la manifestation extérieure, ou si, au contraire, c'est la *déclaration* qui renferme et remplace la volonté, et qui est l'acte juridique même¹⁾. Tout cela est en réalité du humbug spéculatif, provenant d'une psychologie défectueuse et de la doctrine du droit naturel qui rapportait le droit entier à la volonté, c-à-d. au bon plaisir arbitraire de l'individu. Vouloir, c'est se déterminer, c'est l'opération mentale secondaire du choix²⁾. Ce n'est pas en voulant, mais en agissant, qu'on produit un effet dans le monde réel. Il en est de même du monde juridique. Un effet n'y est produit que par un „acte juridique” (immatériel), non par une „*volution* juridique”.

Nous n'avons donc jamais à décider entre une volonté interne et une déclaration qui peut en différer ou ne pas être coétendue avec elle. Dans l'acte juridique il n'y a qu'une chose exprimée et son expression. Or, la chose exprimée, c'est l'acte même de produire un événement juridique. Il n'y a pas d'acte interne distinct de l'expression, et qui, postérieurement, puisse se lever contre l'expression. Ce qui n'est pas exprimé, „ne vaut”, n'a aucune valeur juridique. Il n'y a d'acte juridique que jusqu'à concurrence de l'expression. Cette expression peut être défectueuse, soit de manière qu'elle puisse être corrigée par l'interprétation, soit à telle enseigne qu'elle n'ex-

¹⁾ Ainsi p. ex. Windscheid et Dernburg définissent dans leurs Pandectes : Rechtsgeschäft ist eine Willenserklärung etc.

²⁾ V. ci-dessus p. 15.

prime rien de clair, de certain, de déterminé, que la chose exprimée fasse défaut. — La violence physique ne produit qu'une apparence de l'expression d'un acte juridique ; ce n'est pas seulement l'acte interne, c'est aussi l'expression qui manque dans ce cas. Il en est de même de l'apparence d'un acte juridique accompli par un homme tout à fait aliéné, ivre ou autrement hors de sens, ayant donné une réponse affirmative, ou même ayant signé machinalement, sans savoir ou sans comprendre ce qu'il fait ; l'expression même n'est alors qu'une fausse apparence. Quant à l'incapacité de mineurs ou de curandi, ce n'est pas l'absence de volonté qui nullifie leurs actes malgré une expression suffisante, mais la loi ou une règle générale du droit. C'est aussi la loi qui autorise le juge à annuler les obligations à la constitution desquelles ont coopéré comme débiteurs des personnes dont l'esprit était troublé, ou qui ont agi sous l'influence d'une crainte considérable et raisonnable, ou du dol de l'autre partie. Enfin ce qui est déclaré par plaisir, par blague, ou autrement d'une façon non sérieuse, n'est pas l'*expression* d'un acte juridique. En somme, il n'y a jamais de conflit entre un acte interne et un acte expressif¹⁾.

La notion psychologique de la volonté est à sa place dans le droit pénal. Elle ne l'est ni dans le droit privé économique, ni dans le droit public²⁾. La volonté criminelle, en effet, est l'opération mentale de se déterminer à l'accomplissement du délit. Cette volonté est précédée plus ou moins d'une délibération interne, d'une prémeditation, d'une lutte entre divers mobiles, entre les mobiles qui portent à la volonté criminelle et ceux qui en éloignent. On y distingue la fermeté et l'hésitation de la volonté du coupable, l'affaiblissement ou l'obscurcissement du choix par l'effet d'un trouble mental, le „vouloir” comme fin et le „vouloir” comme moyen, le vouloir de ce qu'on désire effectuer et le vouloir de ce qu'on effectue sans le désirer ou même à regret, le vouloir de ce qu'on considère comme certain ou probable ou bien comme possible et même invraisemblable. On a toujours voulu, on s'est toujours déterminé au délit, autant qu'on en a connu l'acte entier, ses détails, ses effets comme au moins possibles, les circonstances concomitantes essentielles au délit comme

¹⁾ Néanmoins Dernburg (p. ex.) parle encore dans ses Pandectes de „Zwiespalt zwischen Willenserklärung und Willen”. (I. p. 224).

²⁾ Où la doctrine démocratique, marchant sur les traces de l'ancien droit naturel, parle de la *volonté* générale ou de celle du peuple, des électeurs ; cette volonté signifiant la „*volutas pro ratione*”, le caprice arbitraire de chacun. Il faut bannir du droit public le mot „*volonté*” et ne parler que des voeux populaires et des commandements ou des défenses de la loi et du gouvernement.

éventuelles ; c'est le dol pénal. Dans le droit pénal on se demande si les éléments objectifs du corps du délit ont été *voulus* par celui qui les a causés ; dans le droit privé économique on se demande seulement, si la production d'un événement juridique a été exprimée et si un acte juridique a donc eu lieu¹⁾.

Les allemands se servent à tort du terme *Rechtsgeschäft* (= *negotium juris*)²⁾ au lieu de *Rechtshandlung* ou de *juristische Handlung* (= acte juridique³). Les romanistes disaient très bien anciennement „*actus juridicus*”. *Geschäft*, *negotium*, *transaction* (en français et en anglais) indiquent l'acte *économique*, par exemple celui de la vente, du prêt etc, non l'acte juridique. Il faut, au contraire, le mot *Handlung* (*action*, *acte*) pour indiquer la nature abstraite de l'acte

¹⁾ Selon M. Windscheid *le droit est appelé à régler le "vouloir" humain, dans ce sens qu'il prescrit ce qu'il est licite de vouloir (was gewollt werden dürfe). Un droit est un Wollendürfen (= être autorisé à vouloir) concedé par le droit, à cet effet que les volontés des autres sont tenues de se soumettre à cette concession. C'est là le comble de la manie "volitionnaire". On s'y perd. Seulement, pour se retrouver en pays de connaissance, il faut substituer au "Wollendürfen" le "Handelndürfen" et l'appliquer à la propriété et aux autres monopoles; les autres hommes étant tenus de se soumettre au monopole du propriétaire de disposer de sa chose, ou au monopole de faire des actes déterminés. — Dernburg repousse heureusement le "Wollendürfen" et la "Willensmacht" (faculté ou pouvoir de vouloir), introduits par Winscheid et adoptés à peu près par l'opinion commune.*

²⁾ Ce terme, qui traduit le mot *Rechtsgeschäft*, est employé par Mühlenbruch, *doctrina pand.* I § 101.

³⁾ Windscheid et Dernburg définissent le *Rechtsgeschäft* comme une "Willenserklärung" d'une personne, portant que le déclarant veut fonder, changer ou faire cesser un droit (*Recht*) ou un rapport juridique (*Rechtsverhältnisz*). Selon cette définition, le *Rechtsgeschäft* est toujours l'acte d'une seule personne, et l'acte juridique bilatéral, au lieu d'être un acte unique, collectif, devient une agrégation de deux actes. Cela est complètement faux. L'acte juridique est l'acte qui produit un événement juridique. Dans un acte bilatéral la déclaration de chacune des parties ne produit rien séparément, et n'est donc pas un acte juridique. — Savigny (System III. p. 6) dit simplement, que les actes (*Handlungen*) qui produisent intentionnellement la naissance ou la dissolution d'un rapport juridique, s'appellent Willenserklärungen ou *Rechtsgeschäfte*. — Puchta (Pand. § 49) donne le nom d'actes juridiques (*juristische Handlungen*) à tous les actes qui ont un effet juridique (*rechtliche Wirkung*) ; en premier lieu aux délits. Pour lui le "Rechtsgeschäft" est un acte qui produit intentionnellement un effet juridique. Cette terminologie est évidemment vicieuse. En effet, Puchta nomme "actes juridiques" tous les *faits juridiques* qui sont des *actes*. Cependant les délits n'ont rien de juridique comme *actes*. On ne doit appeler acte juridique que l'action de produire un événement juridique en vertu de la faculté juridique des parties ou des juges, non l'acte auquel le droit attache un événement juridique sans ou contre le gré de l'auteur. — Dans l'article détaillé de Heimbach sen. (Weiske's Rechtslexikon IX p. 189—240, "Rechtsgeschäft") ce terme est adopté sans commentaire. L'auteur, cependant, considère le *negotium bilaterale* comme un seul acte, une seule Willenserklärung.

juridique L'emploi du mot Rechtsgeschäft n'est pas innocent du reste, parce qu'il dit trop, et que par là il introduit dans l'esprit des idées vagues, confuses et fausses. Ainsi on a pu se perdre dans des spéculations complètement inutiles sur la nature du Rechtsgeschäft comme sur celle du Vertrag (convention), et on a pu prétendre que ces simples notions ne résistent pas à l'examen, à l'analyse. — Le mot Rechtsgeschäft a induit des auteurs allemands à en limiter le sens aux actes juridiques privés, à l'exclusion des actes juridiques judiciaires. Evidemment : parce que les parties font des transactions ou des affaires (Geschäfte) qui ont pour elles un intérêt économique, et que le juge est économiquement désintéressé¹⁾. L'usage du mot „Rechtshandlung” ou „juristische Handlung” eût porté ces auteurs à comprendre dans cette dénomination la production d'un événement juridique par un jugement.

Le savant, subtil et infatigable M. J. Kohler s'est occupé, il n'y a que peu d'années, de la notion du Rechtsgeschäft²⁾. Il ne veut pas l'écartier, mais la mettre hors de doute et la préciser. Il définit le „Rechtsgeschäft” toute action humaine qui amène des effets juridiques distincts de ceux qui découlent de l'effet naturel de cette même action³⁾. Pour M. Kohler la valeur de cette définition est, qu'elle lui fournit une extension de la notion des actes juridiques au delà de l'acte de produire un événement juridique par l'exercice du pouvoir juridique des parties. Il ne peut y avoir de doute dans les cas où l'événement — l'acquisition, la perte, la communication de la propriété — ne résulte que d'un fait naturel, qui est le même, que ce soit un acte humain intentionnel ou un cas fortuit qui l'a amené. Ainsi, il ne peut être question d'un acte juridique dans les cas de commixtion ou de confusion ou d'une incorporation indissoluble causées par l'action intentionnelle d'un homme et amenant soit une accession, soit une communication de propriété. Mais que faut-il dire de l'occupation, de la déréliction, de la spécification ?

Occuper une chose, c'est en prendre possession pour soi et pleinement, c-à-d. sans réserve quant à l'étendue et à la durée de la possession.

¹⁾ Ainsi p. ex. Dernburg, Pand. I. § 91 (p. 208): „Das Rechtsgeschäft dient der privatrechtlichen Selbstbestimmung. Dies gibt dem Begriffe seine festen Grenzen. Obrigkeitsliche Verfügungen, insbesondere Urtheile, sind keine Rechtsgeschäfte.”

²⁾ Dans Grünhut's Zeitschrift für das privat- u. öffentl. Recht, 1886 p. 287: „Das Rechtsgeschäft, Kritik u. Aufbau”.

³⁾ „Jede menschliche Thätigkeit welche Rechtsfolgen nach sich zieht die über das Mass derjenigen Rechtsfolgen hinausgehen welche sich an den Natureffekt der menschlichen Handlung als puren Natureffekt knüpfen”, ou (plus brièvement) „welche nicht schon mit dem Natureffekt gegeben sind”.

Si la chose occupée est res nullius, l'occupant en devient propriétaire par le seul fait de l'occupation, et sans qu'il ait dit ou pensé: je me confère la propriété de cette chose que j'occupe. C'est le droit qui rattache l'événement juridique de l'acquisition de la propriété à la prise de possession. Toutes les déclarations de l'occupant portant qu'il se crée propriétaire, sont superflues. Ainsi le chasseur et le pêcheur acquièrent la propriété du gibier et des poissons, rien qu'en s'en emparant, indépendamment d'un acte juridique d'appropriation. Il faut ajouter que l'acte juridique est toujours un acte par lequel on dispose de ce qui dépend de soi. C'est ce que fait celui qui s'oblige ou qui transporte un droit; mais s'approprier la res nullius, c'est disposer de ce qui se trouve hors de la sphère de notre droit. C'est donc *le droit* qui doit nous rendre propriétaires à l'occasion de notre occupation; ce n'est pas nous qui pouvons nous accorder ce qui n'est pas à nous. Il ne faut donc pas se représenter l'occupation comme composée d'un acte juridique unilatéral: la prise de propriété, et d'une expression de cet acte: la prise de possession. La prise de possession n'exprime rien; c'est l'acte naturel auquel le droit attache l'acquisition de la propriété.

Il faut dire la même chose de la *déréliction*, laquelle n'est pas l'expression de l'acte juridique de l'abandon de la propriété. La déréliction est l'acte naturel de se défaire sans réserve de la possession d'une chose, de la jeter, de l'éconduire, de l'évacuer, et c'est à cet acte naturel que le droit attache la perte de la propriété, sans que le propriétaire „dérélinquant” ait dit ou pensé: je me „déproprie”, je m'ôte la propriété de cette chose. Toute déclaration concomitante dans ce sens est donc superflue. — On peut se figurer néanmoins que le propriétaire-possesseur, sans se défaire de sa possession, ou le propriétaire non-possesseur (d'un meuble ou d'un immeuble) déclare dans un acte écrit ou devant témoins, qu'il renonce à la propriété de la chose, de sorte que la chose, étant devenue nullius, pourra être acquise par tout occupant. Mais cet acte juridique d'*abandon* de la propriété est autre chose que la déréliction traditionnelle. Il est de la même nature que la renonciation à des droits futurs.

La *spécification* est aussi un acte naturel, non accompagné d'un acte juridique. C'est à cause de la subordination de la matière à la forme et de la nouveauté de l'objet formé ou fabriqué que le droit attache à la spécification la perte de sa propriété par le propriétaire de la matière, et l'acquisition de la propriété du nouvel objet par le spéificateur. Le premier ne se défait pas de son droit, le dernier ne déclare pas se faire propriétaire de son œuvre. Il acquiert même sans y avoir pensé et indépendamment de sa volonté.

Il acquiert lors même qu'il déclare qu'il ne veut pas de la propriété de son oeuvre, et qu'il veut la laisser au propriétaire de la matière. Les ouvriers d'une fabrique travaillant pour le maître lui acquièrent sans doute les objets qu'ils façonnent; mais le statuaire auquel un richard a commandé une statue de marbre, en lui fournissant le marbre nécessaire, devient propriétaire de la statue qu'il a formée et devra en transporter la propriété au richard.

Il est moins possible encore de compter l'*invention industrielle* et la *publication* d'un livre parmi les actes juridiques. La vérité est que des monopoles sont attachés aux actes naturels d'inventer un procédé ou une machine ou de publier un livre. Si la concession d'une patente est nécessaire au monopole industriel, c'est cette patente qui peut être considérée comme l'acte juridique de l'autorité publique, qui fait naître le monopole. Si le monopole de la publication et de la traduction est attaché à la première publication, celle-ci doit être considérée comme le fait juridique qui produit la naissance du monopole. Il en est de même si des monopoles de reproduction se rattachent à la confection d'un tableau, d'une statue, d'un objet d'art quelconque.

Les *dispositions testamentaires* ne sont pas des actes juridiques. Il est vrai qu'elles ne sont pas des actes naturels, et qu'elles se proposent d'amener un événement juridique. Mais elles n'ont pas la vertu de le produire, de le créer. Lorsque deux parties établissent par convention une obligation à condition que telle chose ait lieu, elles produisent un événement juridique avec le concours d'un fait juridique qu'elles déterminent. Elles agissent dans les limites de la sphère de leur faculté juridique. Le testateur, au contraire, qui dispose des biens qu'il laissera après sa mort, outrepasse cette sphère et dispose de ce qui n'est pas à lui. A l'époque où l'événement juridique de la succession devra avoir lieu, il aura cessé d'exister, il ne pourra plus commencer d'être obligé; ses biens, son patrimoine, ne seront plus ses biens ou son patrimoine; il ne pourra donc transmettre à cette époque à son héritier ou à ses légataires ses biens ou ses créances sur ces légataires. Celui qui dispose par testament, fait pour ainsi dire abstraction de soi; et c'est ce qui le rend incapable d'accomplir un acte juridique, c-à-d. un acte qui, modifie l'état de ses rapports économiques avec les autres hommes. Il faut ajouter que la disposition testamentaire n'est pas un acte juridique, parce qu'elle est essentiellement révocable. Celui qui par son acte unilatéral s'oblige cambialement ou au porteur anonyme, s'est engagé irrévocablement; sans quoi il n'aurait pas accompli un acte juridique. De même, dans l'hypothèse qu'une donation puisse

être faite unilatéralement, cette donation n'est un acte juridique que si elle est irrévocabile. Rien n'est fait si le donateur peut la révoquer à plaisir. Il ne faut pas objecter que la disposition testamentaire est faite sous la condition qu'elle ne soit pas révoquée avant la mort du testateur. C'est présenter cette disposition sous un faux jour. Dire „à condition qu'elle ne soit pas révoquée avant ma mort” équivaut à dire „à condition que je ne la révoque pas, puisque la faculté m'en restera tant que j'existe”. Il faut donc considérer les dispositions testamentaires comme de simples voeux exprimés par le testateur, qui désire que sa succession ne soit pas dévolue d'après les règles du droit à cet égard, et qui ne peut plus en disposer, comme anciennement, par adoption, par vente (*familiae pecuniaeque emtio*) ou par pacte successoire. Le testament, la mort du testateur et l'adition de l'hérédité ou celle du legs (*vindicationis, non damnationis*) sont les faits juridiques auxquels le droit rattache les événements juridiques de la succession.

La disposition testamentaire n'est donc pas un acte juridique unilatéral. La *donatio mortis causa*, laquelle fort heureusement appartient à l'histoire du droit, est un acte juridique bilatéral, qui produit toujours quelque effet juridique, au moins celui de soustraire à la future succession les biens donnés *mortis causa*.

L'*adition* d'hérédité n'est pas un acte juridique, par lequel la personne instituée comme héritier se donne la qualité d'héritier. Cette qualité est attachée plutôt par le droit à l'acceptation de la succession par le fait de se conduire en héritier, soit que cette acceptation procure la qualité d'héritier, soit qu'elle enlève à l'héritier la faculté de se défaire de la qualité d'héritier acquise *ipso jure*. — La *répudiation* de la qualité d'héritier et l'acceptation sous bénéfice d'inventaire sont également des actes auxquels le droit rattache des effets juridiques. Ce ne sont pas des actes juridiques unilatéraux produisant des événements juridiques.

Les actes juridiques sont 1^o. *privés*, ceux des parties, et 2^o. *judiciaires*, ceux du juge, établissant, annulant, modifiant, transportant des rapports juridiques.

Les actes juridiques privés sont *unilatéraux* ou *bilatéraux*. Ces derniers s'appellent *conventions* ou *contrats*¹⁾. Il ne faut pas oublier

¹⁾ Le mot *pacte*, moins usité, est également synonyme de convention.

Il faut employer le mot *contrat* comme synonyme de *convention* (*Vertrag*) ou le bannir du langage juridique et ne se servir que du mot „*convention*”. — Dans les sources du droit romain *conventio* et *pactum* sont des termes moins techniques, moins consacrés, que l'ancien terme *contractus* (de même: *contrahere obligationem*

que le transport d'un rapport juridique, de la propriété d'une chose par exemple, n'est pas moins opéré par une convention que la naissance d'une obligation. Il n'y a aucune relation spéciale entre la convention ou le contrat et l'obligation.

ENTITÉS JURIDIQUES SECONDAIRES.

Outre les rapports juridiques il y a d'autres entités juridiques qui ne remplissent qu'un rôle secondaire, et qui sont secondaires dans ce sens qu'elles ne marchent qu'à la suite des rapports juridiques.

Ces *entités juridiques secondaires* sont des *qualités* ou des *facultés* qui ne sont pas indissolublement liées à l'exercice des droits généraux ou spéciaux que renferment les rapports juridiques, mais qui ont une existence séparée et indépendante, dont le commencement et la fin, sinon en même temps la modification et le transport, sont soumis à la disposition des hommes. Celles que j'ai remarquées sont les suivantes.

1. La *qualité de représentant juridique*. — Ce représentant remplace par rapport aux tiers la personne représentée, quant aux actes qu'il accomplit non pour soi mais pour elle, c-à-d. au nom et à l'intention de cette personne. Il l'oblige ou la libère, il acquiert et perd pour elle, soit comme mandataire, soit comme tuteur ou curateur d'une personne incapable ou absente ou future ou peut-être morte, soit comme organe d'une personne juridique. La qualité de représentant juridique commence et finit, est instituée et supprimée de plusieurs manières. Elle peut être plus ou moins étendue, et l'étendue en peut être augmentée ou diminuée. Elle peut être transférable; elle l'est

et contrahere des transactions, comme *emptionem venditionem etc.*). *Contractus* a été employé surtout pour désigner des conventions ou des transactions qui, déjà d'après l'ancien droit civil, produisaient des obligations valables ou munies d'actions (cf. Gaius, Inst., et Ulp. l. 7 D. de pactis II. 14). Mais les juristes romains n'ont pas donné à *contractus* le sens précis d'une espèce déterminée de conventions, savoir de celles qui font naître des obligations valables selon l'ancien droit civil. — Le C.C. français, dans l'art. 1101 et l'inscription du titre 3 du livre 3, donne à "contrat" le sens de "convention produisant une obligation (conventionnelle)". Cette terminologie qui descend des romanistes (Cf Pothier, Oblig. 3) est plutôt nuisible qu'utille, puisqu'il n'y a aucune raison de distinguer la convention qui produit la naissance d'une obligation, de toutes les autres conventions produisant des événements juridiques. Cette distinction met dans l'ombre toutes ces autres conventions, fait identifier la convention avec ce cas spécial, relie mal à propos les conventions aux obligations, et introduit dans l'esprit des notions fausses ou confuses.

p. ex. lorsque le mandant a conféré à son mandataire le pouvoir de substitution.

2. La qualité d'*administrateur des biens d'autrui*. — Cette qualité est conférée par mandat, par testament, par jugement ; en outre, elle est contenue dans la qualité de tuteur, de curateur ou de directeur d'une société revêtue de personnalité juridique. Elle est distincte de celle de représentant juridique, à laquelle elle se trouve le plus souvent, mais non nécessairement¹⁾, réunie. Elle existe indépendamment des devoirs imposés et des obligations incombant à l'administrateur ; obligations qui peuvent être plus ou moins étendues et même entièrement manquer²⁾. Elle produit, par rapport à l'administré, cet effet juridique, que l'administrateur a la faculté de s'immiscer dans les intérêts pécuniaires d'une autre personne et de gérer ses affaires, sans commettre un acte injuste qui l'obligerait à indemniser l'administré, indépendamment des mérites ou des fautes de l'administration. La qualité d'administrateur s'acquiert et se perd, est modifiable et transférable, comme celle de représentant juridique.

3. La qualité d'*héritier* ou de *successeur juridique*. — Cette qualité est possible entre vivants, par suite de la mort civile, ou par suite de la cession de patrimoine permise à un débiteur obéré, ou si la loi reconnaît une donation universelle renfermant une succession du donataire au patrimoine actuel du donneur. Mais elle n'a lieu généralement que mortis causa, le vivant succédant au mort, soit en vertu d'une règle générale du droit, soit en vertu d'une disposition testamentaire autorisée par la loi. La qualité de successeur peut amener ipso jure la succession immédiate, à laquelle l'héritier peut ou ne peut pas se soustraire par la répudiation, ou bien elle ne procure que la faculté de succéder par adition (expresse ou tacite). Rien n'empêche que la qualité d'héritier soit transférable.

Le legs³⁾ ne fait que produire une obligation entre l'héritier et le légataire⁴⁾ ou opérer la transmission de la propriété léguée ou d'un démembrément de cette propriété ou d'une créance du testateur décédé au légataire⁵⁾. La qualité de légataire n'est donc pas une entité juridique secondaire.

¹⁾ Supposez p. ex. qu'une personne ait établi à la fois un administrateur et un représentant juridique appelé à fonctionner selon les instructions de l'administrateur.

²⁾ Supposez qu'une personne, en établissant un administrateur, l'ait dégagé de toute responsabilité, ait renoncé à toute action, ou plutôt à toute créance, que la loi, en cas de silence des parties, accorde à l'administré contre l'administrateur.

³⁾ *A titre particulier* ou *particulier* dans le droit français.

⁴⁾ *Legatum vindicationis*, ou plus généralement, *acquisitionis*.

⁵⁾ *Legatum damnationis*.

4. L'*hypothèque*, le *gage*, le *privilège conventionnel*. — Le gage primitif confère au créancier la possession de la chose en sûreté du paiement de la créance; soit que le droit de possession soit transmis comme un membre de la propriété¹⁾, soit que le débiteur s'engage seulement à laisser au gagiste la possession de la chose²⁾. Ainsi ce gage produit un rapport juridique concernant un membre détaché de la propriété ou une obligation, et ne fournit donc pas d'entité juridique secondaire. La *faculté* de vendre le gage qui a été introduite postérieurement dans le droit romain³⁾, est, au contraire, un *droit d'exécution spéciale* qui porte en effet le caractère d'une entité juridique secondaire.

L'hypothèque moderne fournit une autre entité juridique secondaire, qui est également un droit d'exécution, ou au moins, concernant l'exécution. Par suite de l'introduction de l'exécution universelle sur tous les biens meubles et immeubles du débiteur, le créancier hypothécaire peut provoquer l'exécution de sa créance sur l'immeuble hypothqué, indépendamment de son hypothèque; et tout autre créancier peut provoquer cette même exécution. L'hypothèque moderne est donc réduite, ou *peut* être réduite, à la faculté de faire valoir un privilège en cas d'exécution. Il en est, ou il peut en être⁴⁾ de même, du gage.

Tous les priviléges *conventionnels*, hypothèques, gages ou autres⁵⁾, fournissent donc, sous le régime de l'exécution universelle sur les biens, la faculté de faire valoir un privilège dans le concours des créanciers à l'occasion d'une exécution. Cette faculté est une entité juridique secondaire; le privilège conventionnel étant constitué par la libre disposition des parties, lesquelles peuvent également le modifier et l'éteindre. Rien n'empêche même que le privilège de l'hypothèque et du gage puisse être transféré d'une dette du débiteur à une autre de ses dettes, soit envers le même, soit envers un autre créancier.

¹⁾ Comme dans l'ancien droit germanique.

²⁾ Comme dans le droit romain.

³⁾ L'hypothèque conférait au créancier auquel la possession n'avait pas été transmise au moment de la convention, la faculté de prendre possession du gage et de le vendre au cas éventuel de non-paiement. La faculté de vendre fut étendue depuis à l'ancien pignus, c'est-à-dire au contrat de gage accompagné de la transmission de la possession.

⁴⁾ Il y a encore un reste de l'ancien droit de vendre et de l'exécution *spéciale* de l'hypothèque romaine dans l'art. 2078 du C.C. L'art. 2088 concernant l'antichrèse renvoie le créancier à l'exécution générale.

⁵⁾ P. ex. le privilège accordé par un corps public, une société privée, un particulier, aux emprunteurs d'un emprunt actuel sur ceux des emprunts postérieurs.

Evidemment, aucune entité juridique n'est cachée dans les „hypothèques légales” inséparables de certaines créances¹⁾, dans les hypothèques judiciaires du droit français, ou dans les priviléges attachés à certaines créances à raison de leur qualité²⁾.

Il pourrait y avoir des droits de procédure — actions ou exceptions — formant des entités juridiques secondaires, comme il y a des droits d'exécution qui en forment. Cependant nous ne trouvons pas dans notre droit romain et moderne de ces facultés processuelles établies par les parties. Les droits de procédure sont attachés au droit matériel³⁾ ou spécialement fixés par la loi. La faculté de renoncer à quelque action ou exception ne suffit pas pour en faire une entité juridique. Les actions en rescission par exemple ne seraient pas des entités processuelles, quand on pourrait les éteindre par un acte de renonciation.

5. La *permission*. — La permission peut avoir pour objet la faculté de se promener dans un parc, de chasser, de pêcher, de faire paître et d'abreuver des bestiaux, de puiser de l'eau, de glaner, de prendre du bois mort, d'habiter une maison, de se servir d'une voiture, d'un cheval etc., en un mot l'usage ou la jouissance d'un meuble ou d'un immeuble. Il faut distinguer de la *permission* 1º. l'*obligation* de fournir à quelqu'un l'usage ou la jouissance à titre gratuit ou à titre onéreux (*location*), 2º. l'*obligation* de laisser à quelqu'un l'usage ou la jouissance pendant un espace de temps limité. La vraie ou simple permission implique que l'usage ou la jouissance est laissé pour un temps déterminé ou indéterminé, à titre onéreux ou gratuitement, mais toujours jusqu'à révocation au gré de celui qui a donné la permission. C'est le droit absolu de révocation qui fait qu'il n'y a qu'une concession sans obligation. L'effet juridique de la permission est que le bénéficiaire, bien qu'il n'y ait entre lui et l'auteur de la permission aucun rapport juridique de créance-obligation, peut faire des actes contraires au droit du propriétaire ou du possesseur, sans commettre une injustice, sans s'attirer l'obligation de payer des dommages-intérêts. — La permission renferme donc une faculté, qui est une entité juridique secondaire, puisqu'elle peut être arbitrairement donnée, révoquée, modifiée. Elle peut même être donnée avec pouvoir de transmission par le bénéficiaire. — Le précaire romain est synonyme de la *permission* toujours révocable de la

¹⁾ Comme celles des mineurs sur tous les immeubles des tuteurs.

²⁾ Art. 2095 C.C.

³⁾ Au fond du droit, selon la terminologie française.

possession. Seulement les romains n'ont considéré leur institution bizarre du *precario* (littéralement et originairement = possession obtenue par *preces*) qu'au point de vue de la possession qu'il conférait, et de la récupération de la chose donnée en *precarium*, non au point de vue de l'effet juridique susmentionné.

Le fait de la possession ou de la détention peut être du nombre des faits juridiques dont dépendent les événements juridiques : p. ex la transition de la propriété par l'usucaption, l'obligation d'exhiber une chose, ou celle de la restituer au propriétaire revendiquant, ou au déposant, au commodant, au mandant etc., qui la réclame. Mais ce fait n'est en aucun cas une entité juridique secondaire.

ENTITÉS JURIDIQUES ANOMALES.

Les entités primaires et secondaires que nous venons d'examiner, se retrouvent dans le droit des peuples les plus divers. Le droit de possession, il est vrai, fait exception, puisqu'il est une institution médiévale et moderne ; mais au moins ce droit, résultant de l'exercice de la propriété, se présente comme une entité juridique naturelle. Cependant, il y a d'autres entités juridiques qui ne sont ni universelles ni naturelles, et que nous pourrons appeler *anomales*.

1. Il y en a d'une première espèce qui sont étrangères au droit romain, mais que l'on trouve à foison dans le droit bigarré et bizarre du moyen âge. Ce sont des facultés exclusives qui contiennent l'exercice d'un pouvoir social, des droits de domination qui, selon nos idées modernes, appartiennent au droit public, des droits qui ne peuvent être exercés, comme la propriété, par tout le monde, mais seulement par des personnes investies du droit d'exercer quelque fonction publique. Tels sont : les régales et les droits seigneuriaux, comme la régale monétaire et les péages ; les offices de judicature et de finance ; l'office d'échevin et même celui de comte ; le patronage ecclésiastique, etc. Ce sont des droits du passé que le moyen âge a légués à l'ancien régime, et qui, malgré la révolution, se sont perpétués en partie — plus ou moins et ça et là — en vertu d'un droit coutumier non abrogé par la loi.

À moyen âge on se transmettait à prix d'argent tous ces droits de domination, et ce, indépendamment des profits qu'ils pouvaient procurer aux ayants droit. Non seulement ils passaient aux héritiers et ils étaient légués par testament, mais on se les vendait, et par suite ils étaient susceptibles d'hypothèque. On les considérait et les traitait comme des droits ayant une valeur économique, tout comme la propriété et l'usufruit des choses, et comme les autres monopoles et les

créances, notamment celles dont l'*obligation* est attachée à la propriété de la terre, comme les dîmes. C'est à ce point de vue seulement qu'ils rentrent dans le domaine du droit pécuniaire, et qu'on peut les appeler entités juridiques (anomales du droit privé économique).

Au moyen âge latino-teutonique tout pouvoir social — royal ou seigneurial — dépendait d'une domination territoriale, d'une propriété suprême du sol ; les droits de domination en question étaient donc réputés des droits fonciers ou de nature *immobilière*. — La doctrine romaniste a fait un pas de plus en leur attribuant le caractère de „*choses incorporelles*” de nature *immobilière*, dont l'ayant droit était *propriétaire*. Evidemment, il y a là une confusion de notions juridiques, comme en tout ce qui concerne les „*choses incorporelles*”. La propriété est un rapport juridique à propos d'une chose (corporelle) ; le droit de domination est une entité juridique non moins que ce rapport, mais ne s'exerce pas à propos d'une chose (corporelle immobilière) ou n'a pas cette chose pour objet. Le droit de domination est, en effet, territorial ou local, mais ce droit n'a pas pour objet le territoire ou l'endroit où il s'exerce. Ainsi celui auquel appartient la propriété d'une chose (corporelle), est propriétaire de cette *chose* ; celui auquel appartient le droit de domination, n'est pas propriétaire de ce *droit*, pas plus que l'usufruitier n'est propriétaire de l'usufruit. S'exprimer de la sorte, c'est user d'un langage incorrect, vulgaire, antijuridique. Le *droit* de domination correspond au *droit* (rapport juridique) de propriété ; il n'y a rien dans le *droit* de domination qui corresponde à la *chose* qui est l'objet de la propriété.

Il ne faut pas identifier les droits de domination avec les droits seigneuriaux (ou royaux), ni les assimiler aux créances des obligations foncières, telles que les dîmes. — Les droits seigneuriaux, y compris les régales, sont de plusieurs sortes : droits de domination, créances des obligations foncières et démembrements de la propriété, tels que les droits de chasse et de pêche. Mais tandis que les droits de domination descendent toujours d'une domination territoriale ou d'une propriété suprême du sol, les obligations foncières et les droits de jouissance qui font partie du droit de propriété, comme la chasse, sont constitués aussi par les conventions libres et ordinaires des parties ; et parmi les obligations foncières, les dîmes étaient ecclésiastiques autant que seigneuriales. Les droits de domination ne sont donc pas les seuls droits seigneuriaux, et les autres droits seigneuriaux ne portent pas toujours ce caractère. — Les obligations foncières, lors même qu'elles sont seigneuriales, diffèrent profondément des droits de domination. Elles ne sont que des créances-obligations ordinaires,

de véritables rapports juridiques entre deux personnes déterminées, bien que l'obligation soit attachée à la propriété de la terre. Cette circonstance n'altère en rien leur nature; elles n'ont rien d'anormal. — Il faut donc se mettre en garde contre le procédé des anciens romaniastes qui réunissent et confondent les droits de domination, les créances des obligations foncières et les droits de jouissance foncière, tels que la chasse et la pêche, sous la rubrique des „choses incorporelles de nature immobilière". On peut appliquer à tous ces droits, ainsi qu'à la propriété et à l'usufruit des choses (corporelles) immobilières, le nom collectif de *droits immobiliers*; mais il n'est pas permis de les appeler „choses immobilières".

Les droits de domination présentent cette analogie avec les monopoles à l'égard d'un acte, qu'ils renferment des facultés exclusives et imposent aux autres hommes des devoirs d'abstention. Ces droits étant réputés avoir une valeur pécuniaire, les infractions auxdits devoirs pourront produire des obligations d'indemnisation entre le transgresseur et l'ayant droit. De plus, ils ont été considérés comme susceptibles de possession. L'exercice régulier et respecté, prolongé pendant un certain espace de temps à titre d'ayant droit, pouvait produire des avantages processuels et conduire à l'usucaption et à l'indemnisation du possesseur en cas de trouble de sa possession. Enfin, au moyen âge, le régime féodal n'a pas épargné les droits de domination; on les transmettait en fief comme en propre.

2. Nous trouvons dans le droit romain, et plus encore dans le droit européen moderne, une extension de l'usufruit qu'il faut considérer comme une autre entité juridique anomale. — L'usufruit, au sens étroit et naturel, est un membre de la propriété, un rapport juridique entre l'usufruitier et le public à l'égard d'une partie des actes dont la chose peut être l'objet, c'est-à-dire par rapport à la jouissance totale de la chose, mais à l'exclusion de toute faculté d'en abuser et d'en diminuer la valeur; à condition toutefois que la durée de la jouissance, l'existence de l'usufruit, la séparation de l'usufruit et de la propriété, ou plutôt de ce qui reste de la propriété après déduction de l'usufruit, ne soient que temporaires. En effet, l'usufruit, pour ne pas détruire la propriété, et par conséquent pour demeurer possible, doit être temporaire; mais au reste, il peut être ou 1^o. viager, c'est-à-dire s'éteignant en même temps que la vie de l'usufruitier, ou 2^o. finissant à une date déterminée, ou à l'expiration d'un laps de temps préfixé, ou quand un événement dont l'époque est certaine ou incertaine, aura eu lieu: le tout, pendant la vie de l'usufruitier, ou bien, l'usufruit étant transmissible, indépendamment de la vie du premier usufruitier. Il faut ajouter qu'il ne

peut avoir pour objet que des choses qui ne périssent pas ou ne se détruisent pas complètement par l'usage qu'on est obligé d'en faire pour en jouir.

L'usufruit procure donc temporairement le profit de la propriété, on peut le considérer comme la jouissance temporaire de la propriété d'une chose. C'est à ce point de vue que les romains et les européens modernes se sont mis à constituer 1°. un usufruit ayant pour objet des choses que la jouissance détruit, ou dont elle détruit la valeur, 2°. un usufruit, non de la propriété des choses, mais d'autres droits pécuniaires, membres de la propriété, créances ou autres. Au premier cas, l'usufruit, réellement impossible, est interprété de telle manière que l'usufruitier est tenu de rendre, au terme de l'usufruit, des choses de même nature, quantité et valeur, ou bien leur valeur pécuniaire. Au second cas, l'usufruit est réputé signifier l'exercice profitable du droit pendant la durée de l'usufruit, si le droit admet un exercice continu, périodique ou répété. Ainsi s'explique ou s'applique l'usufruit d'un usufruit, d'une superficie, d'une emphytéose, celle d'une rente perpétuelle, viagère ou prolongée, celle de la créance d'une obligation foncière, comme d'une dîme, celle d'un monopole industriel, littéraire ou autre semblable, celle d'un droit de domination, comme d'un péage. C'est au même point de vue de la „jouissance temporaire”, qu'on a attribué un sens juridique à l'usufruit d'un patrimoine, légué, constitué entre vifs à titre onéreux ou gratuit, ou même acquis par succession légale, par exemple entre époux. Cet usufruit qui a pris un si grand développement dans l'europe moderne, se décompose en usufruits au sens propre ou véritable et en faux usufruits, soit de la propriété de choses périssables, soit des autres droits susmentionnés. Il faut ajouter que — quant aux créances ayant pour objet des prestations non continues, périodiques ou répétées mais relatives à des sommes d'argent ou à des choses périssables, qui font partie d'un patrimoine — l'usufruit est réputé conférer à l'usufruitier la faculté d'exiger le paiement des dettes, de consommer les choses périssables et les sommes d'argent trouvées ou recouvrées, sauf l'obligation, de rendre des sommes égales ou des choses pareilles ou leur valeur, comme il vient d'être dit ci-dessus.

3. La notion du fait juridique de la *possession*¹⁾ a subi une extension analogue à celle de l'usufruit. La véritable possession

¹⁾ S., non de la possession romaine ou de la détention pour soi actuelle et intentionnelle (*possessio corpore et animo*), mais de la possession moderne en guise de propriétaire ou sous forme de propriété.

est l'exercice respecté de la propriété — ou d'un membre de la propriété — d'une chose, le possesseur disposant de la chose ou d'une jouissance temporaire de la chose, à l'exclusion du public. Or la notion d'„exercice respecté à titre d'ayant droit” a été étendue par le moyen âge à tous les autres droits auxquels cette notion était applicable : aux créances des obligations attachées à la terre, comme les dîmes, aux servitudes foncières, c'est-à-dire aux créances du propriétaire d'un fonds sur le propriétaire du fonds voisin ; aux droits de domination ; et même aux créances non immobilières ayant pour objet des prestations réitérées. La même notion est encore applicable aux monopoles d'action. Dans tous ces cas, en effet, la continuité, la périodicité ou la répétition de l'exercice du droit permettait l'idée d'un exercice à titre d'ayant droit, d'une „possession” dans ce sens. Le fait juridique de la fausse possession peut conduire, non moins que la possession véritable, à l'acquisition du droit en vertu de l'exercice prolongé, à l'usucaption. De plus, la fausse possession peut produire un „droit de possession”, le possesseur étant protégé, soit 1^o. contre toute personne qui troublerait l'exercice du droit (de domination, de monopole), ou qui exercerait le droit (de domination, de créance foncière ou autre, de monopole), soit 2^o. contre le débiteur (de la créance foncière ou autre, du propriétaire du fonds servant) qui troublerait la possession du créancier en refusant de remplir son obligation et en niant l'existence du droit. Ce faux „droit de possession” est une entité juridique anomale, qui naît, vit et meurt, non moins que le „droit de possession” au sens propre et étroit.

4. Au moyen âge tous les droits réputés immeubles et susceptibles de fausse possession ¹⁾ ont été donnés en gage, en observant la formalité de l'investiture ²⁾ Ainsi naquit un faux droit de gage, renfermant soit la possession seulement, soit la possession et la jouissance, sans ou avec les fruits imputables sur les rentes seulement ou sur le capital. Ce faux droit de gage est encore une entité juridique anomale.

5. L'hypothèque — soit romaine, qui est le droit de vendre la propriété des choses, les membres de cette propriété, les créances, soit moderne, qui est un privilège conventionnel restreint à la propriété des immeubles et aux membres de cette propriété — est un

¹⁾ Excepté les servitudes foncières, inséparables de l'exercice de la propriété du fonds dominant.

²⁾ L'investiture est la tradition ou mise en possession, moitié matérielle, moitié symbolique, laquelle servait à opérer le transport du droit déjà existant ou du droit créé par le propriétaire, qui le détachait de son droit de propriété.

droit d'exécution dont tout droit vendable¹⁾ peut être l'objet. Ainsi les créances d'obligations foncières pouvaient être chargées d'hypothèque sans aucune extension de la notion d'hypothèque. Il en est de même des droits de domination. On trouve encore aujourd'hui des droits de pêche grevés d'hypothèque. Comme les droits de domination sont des entités juridiques anomales, et les hypothèques des entités secondaires, on peut qualifier „d'entités juridiques anomales secondaires” les hypothèques qui ont pour objet des droits de domination.

RÉSUMÉ : TABLEAU.

Ce qui a été dit ci-dessus sur les événements, les faits et les actes juridiques, se rapporte aux entités juridiques secondaires et anomales, non moins qu'aux entités primaires et régulières, qui sont les rapports juridiques. Conséquemment, nous pouvons dresser le tableau suivant.

Entités juridiques.

1. primaires et régulières = les *rapports juridiques*.
2. secondaires (qualités, facultés).

- qualité de représentant juridique
- qualité d'administrateur des biens d'autrui
- qualité d'héritier
- hypothèque, gage, priviléges conventionnels
- permission

3. anomalies.

- droits de domination
- extensions de l'usufruit
- " de la possession
- " du gage
- " de l'hypothèque

Rapports juridiques.

1. entre deux personnes = les *obligations*.
2. entre une personne et le public (monopoles).
 - A. à propos d'une chose déterminée:
 - a. propriété (droit de).
 - b. membres de la propriété.

¹⁾ Non l'hypothèque même. L'hypothèque grevée d'hypothèque dont parlent encore quelques romanistes, est un contresens. On peut donner en hypothèque une créance hypothécaire, ce qui fait que le créancier auquel cette hypothèque appartient, profitera de l'hypothèque qui est un accessoire de ladite créance hypothécaire. Mais on ne peut donner en hypothèque une hypothèque sans sa créance.

c. possession (droit de) résultant du fait de la possession.

B. (autres monopoles) à l'égard d'une catégorie d'actes humains non relatifs à une chose déterminée.

Evénements juridiques.

= naissance et extinction, modification et transmission des entités juridiques.

Faits juridiques.

= faits produisant des événements juridiques :

1. actes juridiques.
2. autres faits juridiques.

Actes juridiques.

1. privés :

A. unilatéraux.

B. bilatéraux = conventions.

2. judiciaires¹).

¹) Ou, le cas échéant, administratifs; par exemple les brevets d'invention. V. p. 124 ci-dessus.

C H A P. VII.

OBLIGATIONS.

D I V I S I O N S D E S O B L I G A T I O N S .

Quelle que soit la diversité de la grande masse des obligations, elles ne se divisent pas naturellement en espèces distinctes. Cependant on les a divisées à plusieurs points de vue. En premier lieu selon la différence des *prestations*, en second lieu selon celle des *sources*.

A. 1. La *prestation* peut être un *'faire* ou un *non-faire*, un acte ou une abstention, une commission ou une omission ; elle peut être *positive* ou *négative*. La valeur de cette division est seulement, qu'il est bon de savoir ou de faire remarquer : que l'objet ou le contenu de l'obligation — ce à quoi on est obligé — est en général l'action humaine, mais que l'omission doit être considérée comme action, que la prestation négative équivaut à la positive. Du reste, la division est insuffisante. Le non-faire s'entend naturellement de l'omission d'un acte déterminé ou d'une catégorie d'actes déterminés par le débiteur. Mais il faut l'étendre au *non-empêcher* d'un „faire” du créancier, à ce que les romains, en l'opposant au *non facere*, appelaient *pati*, souffrir¹⁾). Cependant cette extension ne suffit pas, si l'on veut que la division embrasse toutes les obligations. Le faire

¹⁾ A l'occasion des servitudes préédiales. Pomp. l. 15 § 1. D. de serv. (8. 1). L'obligation au *pati*, cependant, se présente, non moins que celle au *non facere*, en dehors des servitudes préédiales. P. ex. je m'engage envers mon voisin personnellement à souffrir qu'il passe par le jardin de la maison que j'habite à titre de locataire, ou à souffrir qu'il barre à certaines occasions le passage devant ma maison, de manière à m'empêcher d'en sortir. — La propriété renferme aussi un *pati* auquel le public est tenu envers le propriétaire; mais ce *pati* du *public* n'est pas l'objet d'une obligation, c.-à-d. d'un rapport juridique entre deux personnes déterminées.

et le non faire, en effet, s'entendent d'une prestation du *débiteur*. Or la *garantie* peut avoir pour objet un non-faire et même un faire des tiers, ou un non-arriver et même un avoir lieu d'un fait quelconque, si ce non-faire ou ce non-arriver ou arriver est préjudiciable au créancier, ou que la garantie soit accompagnée d'une clause pénale¹⁾.

2. Savigny distingue les prestations *passagères* et celles qui ont une *durée*, soit limitée, soit illimitée²⁾). Il donne pour exemple de la première classe le paiement d'une somme d'argent; de la seconde classe les charges foncières. Cette division des obligations selon la durée des prestations est insuffisante; ou au moins elle n'a d'autre valeur que de faire remarquer que dans toutes les obligations la prestation n'est pas ou momentanée ou s'accomplissant par une action ininterrompue. Au reste, les prestations qui n'ont pas cette simplicité par rapport au temps, sont fort diverses sous ce même rapport. Une seule obligation peut avoir pour objet une seule prestation en plusieurs termes, par exemple celle de payer un prix d'achat, ou de livrer une chose divisible ou les parties d'un ouvrage; ou bien elle peut comprendre plusieurs prestations successives, soit homogènes, soit hétérogènes. Les prestations successives homogènes peuvent se succéder à des intervalles réguliers; dans ce cas il y a une obligation comprenant des prestations périodiques, comme les rentes constituées, perpétuelles ou viagères, et les redevances foncières³⁾. Une foule d'obligations, comme celles du locataire et du dépositaire, ou comme les obligations de non-faire ou de souffrir, sont continues et d'une durée, soit limitée — certaine ou incertaine — soit illimitée⁴⁾.

3. La prestation peut être *a.* un *acte juridique*, *b.* toute autre *prestation*. La division des obligations qui correspond à cette distinction des prestations, est sans doute la plus importante de toutes au point de vue *théorique*. Cependant on ne la trouve pas chez les auteurs. Il faut avouer que la valeur *pratique* n'en est pas consi-

¹⁾ V. sur la garantie ci-dessus p. 110.

²⁾ Savigny, Oblig. I. p. 302 3. Vorübergehende und dauernde Leistungen.

³⁾ Windscheid, Pand II. § 252, prétend que la prestation négative a toujours de la durée. Cela est inexact. Elle peut concerner l'omission d'un acte déterminé à une seule occasion.

⁴⁾ Il peut y avoir doute sur la construction, ou d'une seule obligation comprenant des prestations semblables et successives, ou plutôt d'une succession d'obligations indépendantes. Quant aux rentes et aux redevances foncières constituées par un seul acte juridique et pour une seule cause (vente d'un fonds, versement d'un capital, constitution d'une dette sous forme d'intérêts), il vaut mieux les considérer comme des prestations d'une obligation unique que comme des obligations périodiquement renouvelées.

dérable; mais elle est bonne pour éclairer la pensée juridique, qui est encore souvent par trop ténébreuse, et pour se faire une idée juste des actes juridiques susceptibles d'être l'objet d'une obligation

Dans la vente, le vendeur (excepté dans le droit français) s'oblige à l'acte juridique du transport de la propriété de la chose, l'acheteur à l'acte juridique du transport de la propriété des „nummi” du prix d'achat; mais le vendeur s'oblige aussi à la délivrance et à la garantie qui ne sont pas des actes juridiques. Dans les locations, les prestations d'usage et les autres prestations auxquelles s'oblige le locateur, ne sont pas des actes juridiques; le locataire, au contraire, s'oblige à l'acte juridique du paiement du loyer. Le mutuaire s'oblige à l'acte juridique du transport de la propriété de choses fongibles; le commodataire, le dépositaire, le gagiste (éventuellement) s'obligent à l'acte non juridique de rendre la chose reçue en commodat, en dépôt, en gage.

On peut évidemment s'obliger envers quelqu'un à lui transporter la propriété d'une chose par convention, à constituer en sa faveur un droit d'usufruit, de chasse etc. sur la chose dont on est propriétaire, à lui transporter ces droits dont on se trouve investi, à lui transporter (avec le concours du débiteur) une créance, à éteindre une obligation, ou à la modifier dans un sens indiqué, par convention en sa faveur. Mais on ne peut en général s'obliger à s'obliger, parce que la dernière obligation est déjà comprise dans la première. Seulement il faut bien distinguer. Ce n'est pas s'obliger à s'obliger, quand on s'oblige à prêter une somme d'argent ou des choses fongibles gratuitement ou à un intérêt fixé et pour un temps déterminé, ou à recevoir une chose en dépôt, ou à la donner en commodat ou en gage. C'est s'engager à donner des choses fongibles, à remettre ou à recevoir une chose, à l'intention d'une convention à conclure, et pour que l'emprunteur, le dépositaire, le gagiste, puisse être obligé à rendre les choses prêtées, à garder et à rendre la chose reçue en commodat, en dépôt ou en gage. Cet engagement, au lieu de précéder la convention du prêt, du dépôt etc., peut faire partie d'une convention où l'une des parties s'engage à donner, à remettre, à recevoir, et où les deux parties établissent les obligations qui suivront le transport, la remise, la réception. Les romains ont entendu les contrats (re) du mutuum, du commodatum, du depositum et du pignus, comme n'étant conclus qu'avec le transport ou avec la mise en possession, de sorte que ce transport et cette livraison n'entrent pas dans lesdits contrats. On pouvait donc s'obliger très bien chez eux à prêter, à engager, à prendre en dépôt.

Au contraire, on ne peut s'obliger à vendre ou à donner en location. Cette obligation n'est rien, tant que les conditions de la vente

ou de la location ne sont pas fixées ; ou ces conditions étant fixées, c'est déjà la vente ou la location parfaite. De même, dans le droit romain les contrats consensuels de l'emtio venditio et de la locatio conductio contiennent les obligations de transporter la propriété de la chose et de la livrer à l'acheteur, ou d'en faire la remise ou l'abandon pour en mettre l'usage à la disposition du locataire. On pourra, cependant, s'obliger à faire une convention formelle de vente ou de location d'une chose déterminée, tel jour et en tel endroit, soit en présence de tels témoins, qui fixeront le prix, soit au prix qui sera fixé par des experts que les parties nommeront sur place. On pourra s'obliger de même en d'autres cas où les conditions ne sont pas encore fixées, mais où le mode et le moyen de les fixer est indiqué. — On pourra aussi s'obliger verbalement à s'obliger par un acte écrit ou par un acte notarié, soit comme mode d'expression, soit, la preuve par témoins étant exclue, comme moyen de preuve. De même, on s'obligera à dresser un acte écrit dans les cas où cet acte est une condition légale de la validité de l'obligation ; par exemple, s'il s'agit d'une obligation à transporter gratuitement la propriété de la chose (obligation à donner, à aliéner gratuitement). On pourra encore s'obliger à quelqu'un de s'obliger envers lui cambialement, c.-à-d. formellement par lettre de change ou billet à ordre. Par exemple, le futur tireur de la lettre ou celui qui émettra le billet, pourra s'obliger ainsi en faveur du futur preneur. Dans tous ces cas, si celui qui s'est obligé à s'obliger de la manière indiquée, s'y refuse, il y aura lieu à une demande en dommages-intérêts. — Il faut remarquer par rapport au cautionnement, qu'on peut cautionner une obligation éventuelle, ce qui revient à se porter caution d'une obligation déterminée, au cas où elle naîtrait, comme cela arrive dans les cautionnements à crédit. Mais on ne peut s'obliger à quelqu'un de cautionner une de ses créances (déjà existantes ou éventuelles), parce que la première obligation n'est rien tant que l'obligation qu'il s'agit de cautionner, n'est pas suffisamment indiquée, ou que, cette indication étant suffisante, le cautionnement auquel on s'engagera, est déjà contenu dans l'engagement à conclure la convention du cautionnement¹⁾.

4. Dans le *dare*, *facere*, *praestare* du droit romain, *dare* n'est pas synonyme des prestations ayant pour objet des actes juridiques ; car il n'embrasse tout au plus que le *transport* de la propriété et des

¹⁾ Faute des distinctions qui précèdent, il règne encore beaucoup d'obscurité dans la doctrine sur les *Vorverträge* et le *pactum de contrahendo*. Cf. Dernburg, Pand. II. §. 10, 1886, et Degenkolb "Vorvertrag" (*pactum de contrahendo*), dans "Archiv für die civilistische Praxis", 1887.

autres droits, ainsi que la *constitution* d'un droit détaché de la propriété, de la part du propriétaire ou ayant droit. Il n'embrasse pas la *constitution* d'une servitude foncière ou d'une redevance foncière ou d'un gage ou d'une hypothèque de la part du propriétaire, ni l'*extinction* de ces droits de la part du créancier foncier, gagiste, hypothécaire. *Facere* et *praestare* expriment l'un et l'autre à des points de vue différents des notions générales qui contiennent aussi le *dare*. Si donc on veut en faire une division tripartite, il faut prendre *facere* dans un sens étroit qui ne comprend ni le non *facere* ni la garantie, donner à *praestare* un sens subsidiaire comprenant ces derniers cas, et entendre par *facere* et *praeſtare* toutes les autres prestations hors le *dare*. — En somme, la trilogie „*dare, facere, praestare*“ n'a aucune valeur, soit théorique, soit pratique.

5. Dans ses Pandectes v. Wachter distingue trois espèces d'obligations selon les prestations: 1. celles de *donner* (*dare*) au sens large, contenant a. l'aliénation d'un droit, b. la remise (par exemple la restitution) d'une chose, c. la prestation d'usage, 2. celles de *faire* (*facere*), comprenant tout le reste. Evidemment, ce sens large de *donner*, et par conséquent la division entière, n'a aucune valeur théorique ou pratique.

B. 1. On peut diviser les obligations selon leurs *sources*, c.-à-d. selon les *faits juridiques* qui les font naître. Or, d'après ces sources, il faut distinguer 1^o. les obligations qui naissent d'*actes juridiques* seulement, 2^o. celles qui naissent d'*autres faits juridiques* seulement, 3^o. celles qui naissent à la fois d'*actes* et d'*autres faits juridiques*. Cependant dans cette dernière catégorie les autres faits ne vont pas de pair avec les actes juridiques et n'en sont pas indépendants. Ils y sont prévus et contenus; sans quoi la naissance de l'obligation serait causée non par un acte juridique créateur, mais par des faits juridiques qui ne seraient pas des actes de cette nature. Ainsi lorsqu'une obligation est établie à condition qu'un événement ait lieu, ou qu'une action soit accomplie, la condition est une partie intégrante de l'acte juridique. A ce point de vue, il semble même correct de ne distinguer que deux classes d'obligations: 1^o. celles qui naissent d'*actes juridiques*, 2^o. celles qui naissent d'*autres faits juridiques*¹⁾.

2. Il ne faut pas substituer à cette division, comme s'il ne s'agissait que d'un changement de rédaction, une division (fondée

¹⁾ Dermburg, Pand. II. § 6 p. 17, opine que la division la plus *naturelle* des obligations est aujourd'hui celle des obligations qui dérivent et des obligations qui ne dérivent pas de "Rechtsgeschäfte".

sur le code civil français) en obligations 1^o. *conventionnelles* et 2^o. *légales*; la source des premières étant la *convention*, celle des secondes la *loi*¹⁾. En effet, la loi ou le droit (au sens objectif) n'est pas la source d'une obligation au même titre que les conventions des parties; et convention n'est pas synonyme d'acte juridique, cet acte étant, soit unilatéral, soit bilatéral et appelé convention. C'est en vertu de la loi ou par la force du droit, que la naissance des obligations découle 1^o. des conventions et autres actes juridiques et 2^o. des autres faits auxquels la loi ou le droit rattache cette naissance. La convention n'a pas une puissance indépendante de la loi et allant de pair avec elle. C'est la loi (ou le droit) qui détermine: 1^o. que les parties pourront établir à discréTION, bien que dans certaines limites, des obligations entre elles; 2^o. que des obligations pourront être établies par acte unilatéral dans des cas déterminés et exceptionnels, et selon les règles tracées par la loi; 3^o. que telles obligations résulteront de tels (autres) faits juridiques.

On peut donner à la juxtaposition de la convention et de la loi, comme sources des obligations, ce sens: que, quant aux obligations conventionnelles, c'est la convention qui détermine arbitrairement leur contenu et l'occasion de leur naissance, et ce, en vertu d'une concession générale donnée par la loi à la convention; tandis que pour les obligations non conventionnelles (sans compter celles qui naissent d'actes unilatéraux) c'est la loi qui détermine leur contenu et l'occasion de leur naissance. Seulement, cette différence entre les obligations conventionnelles et les obligations qui ne découlent pas des actes juridiques, fait très bien la matière d'une observation juridique; mais elle ne doit pas servir de base à une division suprême des obligations. D'ailleurs, cette division devrait être tripartite; c-à-d., conformément aux distinctions exposées ci-dessus, elle devrait distinguer: 1^o. les obligations conventionnelles, 2^o. les obligations établies par actes juridiques unilatéraux, 3^o. les obligations légales. Au surplus, cette division peut conduire facilement à une confusion d'idées. La loi établit une foule d'obligations qu'elle

1) Le C.C. considère la convention comme la source normale des obligations (liv. II. tit. 3.) et enseigne (tit. IV, a. 1370) qu'il y a en outre des engagements 1^o. qui (de par la loi) "naissent d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé", et 2^o. qui "résultent de l'autorité seule de la loi". Le code civil hollandais (a 1269), qui est calqué sur le code français, dit simplement que "toutes les obligations naissent ou d'une convention ou de la loi". Le code autrichien de 1811 (a. 859) dit que les obligations sont fondées, ou immédiatement sur la loi, ou sur une convention, ou sur une lésion.

n'impose pas aux parties, et auxquelles celles-ci pourront donc déroger complètement, mais qu'elle suppose avoir été convenues, dès que celles-ci auront gardé le silence ou n'auront rien statué de contraire. Toute cette masse d'obligations appartient aux obligations conventionnelles; non moins que les obligations qui (suivant la doctrine des juristes et les sentences des juges) sont censées être convenues malgré le silence de la loi et des parties mêmes, mais conformément à la nature des transactions, aux usages, aux intentions probables des parties. Ces obligations „tacitement convenues” ne sont nullement des obligations légales, bien que la loi détermine entièrement leur contenu et l'occasion de leur naissance.

3. La doctrine médiévale a introduit une autre division des obligations selon les sources. Celle des obligations *natives* et *datives*; ce qui signifie à peu près: nées d'un acte humain ou établies par la loi. On a distingué de même les obligations *médiaies* et *immédiaies*: „médiaies” signifiant à peu près celles qui ne se produisent que moyennant un acte de l'homme, soit licite (convention ou acte unilatéral), soit illicite; „immédiaies” celles qui naissent immédiatement de la loi ou de l'équité. Nous retrouvons cette division dans Pothier (*Oblig.* 113—123), qui distingue cinq causes des obligations: les contrats, les délits, les deux quasi et (5^e) la loi ou l'équité seule; „la loi naturelle étant la cause au moins *médiaie* de toutes les obligations”. C'est ce qui a porté les compilateurs du C.C. à subdiviser les engagements qui se forment sans convention, en 1^o engagements naissant d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé (les délits et les deux quasi), et 2^o engagements résultant de l'autorité *seule* de la loi. Evidemment ces distinctions n'ont aucune valeur. L'acte humain qui n'est pas un acte juridique, n'est qu'un fait juridique ordinaire; et la loi qui fait naître une obligation d'un acte humain, ne se distingue pas de la loi seule ¹).

Il faut donc écarter toute division des obligations qui comprendrait une classe dite des obligations légales ou dérivant de la loi.

4. Les romains ne connurent pas de classe semblable. — Ils n'ont pas établi de meilleure division selon les sources. — Gaius nous

¹) Keller (*Pand.* 218) revient à l'ancienne division des obligations médiaies et immédiaies, tout en repoussant les termes. Il distingue 1^o. les obligations naissant soit des actes libres de l'homme, lesquels sont les actes juridiques (*Rechtsgeschäfte*), soit des actes injustes (*Rechtserleitzungen*), et 2^o. celles qui naissent de situations ou d'événements fortuits. Les premières sont les obligations médiaies (ou natives), les secondes les immédiaies (ou datives).

apprend dans ses *Institutiones*¹⁾ que la division „suprême” des obligations est une division en deux espèces, et que toute obligation naît d'un contrat ou d'un délit. Il traite successivement des quatre catégories de contrats de l'ancien droit civil et des quatre anciens délits, et il ne mentionne pas d'autres obligations. Evidemment cette division et cette énumération sont très incomplètes; et Gaius lui-même s'empresse ailleurs à les corriger, en ajoutant que les obligations naissent encore d'autres sources spéciales et variées²⁾. — La division en quatre espèces (*ex contractu*, *quasi ex contractu*, *ex delicto*, *quasi ex delicto*) que nous ne connaissons que par les *Institutes* de Justinien, et dont nous ignorons l'origine tardive, est aussi fort incomplète; même si l'on attribue au mot *contractus* le sens général de convention. Les deux *quasi* sont des suppléments insuffisants. Il n'est pas probable que cette division quadripartite ait été inventée, d'après Gaius, par les compilateurs des *Institutes* de Justinien. Il est permis de croire qu'elle avait été reçue dans les écoles ou dans une des écoles de droit, et que les compilateurs n'ont fait que la recueillir³⁾.

C. On peut diviser les obligations qui découlent des *actes juridiques*

¹⁾ Gaius III. 88. Cf 89, 182.

²⁾ Gaius (lib. II *Aureor.*) l. 1 pr. D. de O. et A. (44.7): *Obligationes aut ex contractu nascuntur, aut ex delicto, aut proprio quodam jure ex variis causarum figuris.* — Il n'est pas vrai que Gaius, comme le disait Savigny (*Oblig.* II. p. 2), et comme le disent Windscheid (*Pand.* II § 302. n. 1) et Wächter (*Pand.* II § 183, p. 143), se soit servi de l'expression „variae causarum figurae” pour embrasser spécialement et uniquement les obligations „quasi ex contractu” et „quasi ex delicto”. Il n'a voulu se servir que d'une expression supplétoire. Dans le même ouvrage (*Aureor.* lib III, l. 5 D. *ibid*), il ne produit nullement les espèces d'obligations „quasi ex contractu” et „quasi ex delicto”. Quant à la *negotiorum gestio*, il fait observer: qu'elle n'est ni un contrat, ni un délit, et ne fait naître des actions ni *ex contractu* ni *ex delicto*, mais que l'action *negotiorum gestorum* a été introduite *utilitatis causa*. Le tuteur, dit-il ensuite, n'est pas obligé *ex contractu*, faute de contrat, mais comme il est loin d'être obligé *ex delicto*, „quasi ex contractu teneri videtur”. Ici l'expression *quasi ex contractu* est jetée comme au hasard sans intention de système ou de terminologie. L'héritier, continue-t-il, n'est obligé à payer un legs ni *ex contractu* ni *ex maleficio*; car dans ce cas il n'y a ni contrat ni délit; mais il n'ajoute pas, que l'héritier est obligé au légataire „quasi ex contractu”. Quant à celui qui doit rendre une somme indûment perçue, il est obligé „quasi ex mutu datione”. Gaius justifie donc l'obligation de rendre l'indu spécialement par la comparaison au *mutuum*; il ne dit pas simplement: „c'est une obligation *quasi ex contractu*”. Il dit ensuite que les obligations du „*judex qui item suam fecerit*”, de „l'*exercitor natus*” et „*ex delecto et effuso*” sont „quasi ex maleficio”, ce qui est évident dans chacun de ces cas. Mais il s'abstient de toute généralisation et de toute division.

³⁾ Modestin, l 52 D. de O. et A. (44.7), produit une division qui est un véritable potpourri: „*Obligamus aut re, aut verbis, aut simul utroque, aut consensu, aut lege,*

ques, en obligations naissant d'actes *bilatéraux* (ou conventions) et d'actes *unilatéraux*. De plus, on peut distinguer les obligations¹⁰ en celles qui sont inséparables de leur cause matérielle et économique c.-à-d. de la transaction économique qui a donné lieu aux parties à les établir, et 2^o en celles qui ont été établies sans connexion avec une cause semblable ou en ont été séparées, de telle sorte qu'on a pu les appeler, *obligations abstraites*¹¹. Cette distinction se relie à la division susmentionnée des obligations naissant d'actes juridiques. Celles qui découlent des conventions, sont naturellement des „obligations à cause”; celles qui dans notre droit moderne peuvent être établies exceptionnellement par acte unilatéral, sont des „obligations sans cause”.

La notion de la *cause* est aussi importante que négligée dans le droit privé économique. Il faut la distinguer d'abord des notions de la *source* et du *motif*. Les *sources* des événements juridiques sont les *actes* et les autres *faits* juridiques auxquels la loi rattache les événements. Ainsi une convention peut être la source de la naissance d'une obligation, de son extinction, de la transmission de la propriété d'une chose, etc. Ainsi un délit est la source de l'obligation de dédommager péquniairement la personne lésée. La *cause* d'un événement juridique en est le fondement ou la raison économique. Quant aux événements dont d'autres faits économiques (non des actes) sont la source, la cause s'en retrouve dans des faits qui (selon les règles du droit) sont de nature à produire l'événement; de sorte que la cause se confond avec la source. Mais pour ce qui regarde les conventions, la cause est la transaction économique qui est le substratum de l'acte juridique. Cette transaction renferme les raisons qui dans tous les cas semblables portent les parties à produire un événement juridique semblable. Ces raisons sont donc objectives et constantes; elles sont distinctes et indépendantes des *motifs* subjectifs et variables (économiques ou non) qui peuvent engager une partie à coopérer à la convention. Par les causes des événements produits par les conventions, il faut donc entendre en premier lieu les transactions économiques qui dans chaque cas ont eu lieu réellement entre les parties, en d'autres termes les causes

aut *jure honorario*, aut *necessitate*, aut *ex peccato*.” Aux anciens contrats (*litteris excepto*, lequel peut-être avait perdu sa valeur pour ce juriste peu latin et peu romain, ou a été omis par les compilateurs) et aux délits (*peccatum*) il ajoute une disposition expresse de la loi (*lex, edictum*) et la nature des choses. On peut en inférer qu'il ne connaissait pas ou au moins n'acceptait pas des obligations „quasi ex contractu et quasi ex delicto”.

concrètes. On peut distinguer en second lieu des catégories de transactions plus ou moins générales ou compréhensives, en d'autres termes des causes abstraites, plus ou moins étendues ; par exemple la vente, la location, le prêt, l'assurance etc.

La cause est indifférente — ou du moins elle doit l'être — pour la convention qui opère le transport de la propriété¹⁾ et pour toutes les autres conventions, excepté celle qui opère la naissance d'une obligation. Il faut que tout transport de propriété par convention soit irrévocable, sans différence de cause licite ou illicite, de cause non existante ou non apparente, afin que les dominia rerum ne soient pas frappés d'incertitude²⁾. Il est important de même que l'extinction conventionnelle des obligations soit irrévocable, c.-à-d. indépendante de la cause de l'extinction³⁾. Mais il en est autrement des conventions qui donnent naissance à une obligation. Tant que les obligations sans cause (licite) ne sont pas accomplies, et qu'ainsi tout est resté dans le statu quo, il vaut mieux qu'elles soient lâchées par le droit, ou en d'autres termes, réputées nulles et par conséquent non exigibles par le créancier.

La cause des obligations conventionnelles est donc ce qui porte les parties à coopérer à la convention, et notamment ce qui porte le *débiteur* à s'engager (*causa debendi, se obligandi*). Cette cause de l'engagement du débiteur est d'abord la transaction économique réelle ou concrète qui est le *substratum* de la convention. On rapporte ces transactions, dont la diversité est grande, à une foule de catégories abstraites, lesquelles ensuite subissent un nouveau procédé d'abstraction, de manière à former un petit nombre de catégories fort générales. Il est difficile, cependant, de dresser un tableau satisfaisant et complet, tant de la foule des causes concrètes, que du petit nombre des catégories générales.

¹⁾ Dans le droit romain le transport conventionnel de la propriété peut être fait sans cause. V. mes "Etudes de droit (regtsgeleerde opstellen)" II, 1886--1890, sur la convention libre quant au fond et quant à la forme et sur l'obligation abstraite, p. 179—184. Le code français ne parle pas de la nullité des transports sans cause (licite).

²⁾ Un vice quant à la cause ne doit pouvoir conduire qu'à l'obligation d'*indemniser* celui qui a payé ce qui n'était pas dû à raison d'une cause illicite ou d'un manque de cause. Mais il faut réduire cette indemnisation à l'errore indebiti solutio. V. la même étude, chap. IV, *jus constituendum*, p. 274—6.

³⁾ Sauf la rescission par le juge d'une extinction d'obligation, à laquelle le créancier n'a consenti que, soit par crainte ou par le dol du débiteur, soit dans un état de trouble mental qui l'empêchait de se rendre compte de ses actions et de veiller à ses propres intérêts. Si le consentement du débiteur à la création d'une obligation a été donné dans les mêmes circonstances, le juge pourra annuler également l'obligation. V. ibidem, chap IV, p. 273/4.

Les causes des engagements de l'acheteur et du vendeur, du locateur et du locataire, du donateur, du prêteur et de l'emprunteur à intérêts, de l'assureur et de l'assuré, sont des exemples de la foule des causes moins étendues. Ainsi l'obligation (engagement) de l'acheteur de payer le prix de la chose vendue est la cause des obligations du vendeur, c-à-d. de celles de transporter la propriété de la chose et d'en garantir la propriété avec la nou-existence de vices cachés. Ces obligations sont en revanche la cause de l'obligation du vendeur. L'obligation du locateur de fournir et de garantir l'usage de la chose louée est la cause de l'obligation du locataire qui consiste à payer le prix de location, et vice versa. La cause de l'obligation de l'assuré qui consiste à payer la prime d'assurance, est l'obligation de l'assureur qui lui garantit la réparation d'une classe de dommages pécuniaires; la cause de l'obligation de l'assureur est ladite obligation de l'assuré, se joignant à celles d'une foule d'autres assurés, qui lui permettent de spéculer sur le profit que lui procureront toutes ces primes, déduction faite des indemnités. La cause de l'obligation de l'emprunteur qui consiste à payer des intérêts, est le prêt qu'on a voulu lui faire, et qu'il n'a pu obtenir qu'à raison d'intérêts. La cause de l'obligation du donateur est la gratuité même, qui est le caractère de la transaction économique appelée donation, c-à-d. le désir de faire une libéralité dans les divers cas de la vie sociale qui y donnent lieu: soit comme œuvre de charité aux pauvres, soit pour porter des secours en cas de fléaux ou d'accidents qui causent une détresse plus ou moins étendue, soit pour subventionner la poursuite d'un but pieux, utile, agréable, soit pour secourir par bienveillance personnelle, soit pour faire plaisir au donataire ou pour l'honorer. — On peut distinguer notamment une foule de causes réciproques des obligations naissant de contrats synallagmatiques. Par exemple: (a) un transport de la propriété d'une chose ou d'une quantité d'argent contre (b) un transport de la propriété d'une chose (échange, vente), ou un travail ou des services, ou un non-faire ou un pati, ou une garantie, ou l'extinction d'une obligation, ou la constitution ou l'extinction d'un droit, ou la concession d'un usage. De même (a) la concession d'un usage contre (b) la concession d'un autre usage, ou un travail ou des services. De même des services contre des services etc.

Au petit nombre des catégories très générales appartiennent en premier lieu 1^o. l'équivalent, c-à-d. l'obligation de l'une des parties qui est pour l'autre un équivalent de la sienne, et qui l'engage à s'obliger, et 2^o. la libéralité. On peut ajouter 3^o. l'extinction d'une autre obligation existante et remplacée ou rachetée par celle qui

l'éteint, 4^e. l'espoir de gagner des deux côtés par le jeu et les paris réciproques, 5^e. l'espoir de gagner d'un côté, et de l'autre, l'espoir téméraire de ne pas perdre, dans les paris unilatéraux, 6^e. la nature économique des transactions du dépôt, du commodat, du gage, du mandat, 1^o. quant à l'obligation du dépositaire, du commodataire, du créancier gagiste (après avoir été payé) et du mandataire, de rendre les objets qui leur ont été confiés, et 2^o. quant aux dédommagemens que les parties se doivent réciprocement. La liste n'est pas close ici; mais il est difficile de la compléter.

Evidemment, la distinction et l'énumération de toutes ces catégories de causes, et notamment des catégories très générales, n'a aucune valeur pratique, si des causes d'une nature *déterminée* ne sont pas exigées pour la *validité* des obligations conventionnelles. — Elles ne l'ont pas été à Rome. — Dans l'ancien droit romain on n'était dispensé de l'emploi de l'ancien contrat oral solennel, de la stipulation, que pour les obligations qui naissaient de certains contrats déterminés par le droit, à savoir 1^o. des quatre contrats dits réels — mutuum, commodatum, depositum, pignus — où la convention était accompagnée d'un fait extérieur, d'une *res*, d'un transport ou de la remise d'un objet, 2^o. des quatre contrats dits consensuels, 3^o. des autres contrats synallagmatiques (innommés) pour les obligations contractées d'un côté, dès que les prestations promises de l'autre côté ont été accomplies, et qu'il y a donc une *res* concomitante. Les huit contrats nommés sont donc des conditions de validité quant aux obligations contractées d'une manière non solennelle; et c'est la remise d'un objet ou un autre acte extérieur (*res*) qui suffit pour rendre d'autres transactions aptes à servir d'appui à la naissance d'une obligation. Ainsi des *causes spéciales* des obligations n'entraient en considération que par rapport à la dispense de contracter solennellement, une obligation ne pouvant naître en général d'une convention non solennelle (*nudum pactum*). Au reste, le droit romain n'admettait pas d'obligations conventionnelles sans cause, ni d'obligations abstraites. La stipulation ne servait pas à établir des obligations sans cause; elle était bonne pour toutes les causes (licites) indifféremment, et les parties n'étaient pas tenues de mentionner la cause. Seulement, l'obligation sans cause (la cause n'ayant jamais existé, ou s'étant évanouie, ou étant non apparente) n'était pas nulle ipso jure. Mais on pouvait se faire débarrasser par le juge de l'obligation sans cause non accomplie, ou en d'autres termes la faire annuler¹⁾ (*condicere obligationem*) par la *conductio sine causa*. Il faut bien distinguer cette

¹⁾ Au moyen de la remise forcée de la dette (*acceptatio*). Cette annulation de

nécessité d'une cause de celle de causes spéciales requises pour la validité des obligations. Les anciens romanistes tombèrent dans l'erreur que le nudum pactum est le pactum sans cause, et que le synallagma, la contre-prestation, est l'essence de la cause ou la cause par excellence^{1).}

La théorie de la cause développée par Domat se rattache à cette erreur traditionnelle. „Toute obligation, selon lui, doit être fondée sur une raison qui satisfasse à la notion spéciale de la *cause*, et la contre-obligation est pour ainsi dire la cause typique ou normale. Elle se trouve dans tous les contrats synallagmatiques. Dans bon nombre de cas l'obligation est précédée d'un transport de propriété ou de la remise de la possession d'une chose, et cet acte est assimilé à la contre-obligation comme cause de l'obligation. Dans les cas de donation un motif (subjectif) raisonnable et juste — comme un service rendu, ou quelque autre mérite du donataire, ou le seul *plaisir de faire le bien — tient lieu de contre-prestation*²⁾.”

La théorie anglaise de la „consideration” exige pour la validité de toute³⁾ obligation, un équivalent ayant une valeur pécuniaire (*valuable consideration*) ; mais un désavantage ou une perte est assimilé à l'équivalent, et on se contente même de „a certain mutuality, any degree of reciprocity”, sans qu'on arrive à trouver une „consideration” présentable dans tous les cas. L'origine de cette théorie ne se trouve pas dans le droit romain, mais dans le droit anglais médiéval, où *good* ou *valuable* consideration était nécessaire pour les *aliénations*, c-à-d. pour les transports de propriété et les obligations aux transports; les aliénations ne devant pas être gratuites hors celles qui étaient faites aux proches parents (*consideration of blood = good consideration*⁴⁾).

La „consideration” anglaise n'a aucun rapport historique, ni avec les causes spéciales du droit romain, ni avec la théorie médiévale susmentionnée sur la cause spéciale nécessaire à la validité de toutes

l'obligation sans cause ou de l'obligation indûment contractée a été introduite postérieurement à la répétition de l'indu (payé *sans obligation*) ou de ce qui avait été payé en vertu d'une obligation *sans cause*, par les condicitions indebiti et sine causa.

¹⁾ D'après la lex 7 mal comprise des Pand. II 14, de pactis.

²⁾ S. de Cocceji dit pareillement, dans son *Novum systema justitiae naturalis et romanae* (1748), que *causa* signifie synallagma ou commutatio juris, et qu'elle existe „ubi quis ideo se obligat, vel quia aliquid datum vel factum est ab altero, vel quia vicissim praestare debet”. Il comprend sous „aliquid datum vel factum” le mutuum, le commodat, le dépôt, etc.

³⁾ Pour toute obligation non contractée par l'ancien acte solennel, appelé *deed*.

⁴⁾ V. mon étude précitée sur l'obligation abstraite etc. p. 222—6.

les obligations, et dont le *synallagma* est la notion fondamentale.

Le C. C. français, se fondant sur Pothier, n'a exigé aucune cause spéciale pour la validité des obligations conventionnelles. Il veut seulement que les obligations aient une cause apparente (bien que non exprimée dans la convention écrite), sous peine de nullité. Ce faisant, il écarte la théorie romaniste et celle de Domat, et il suit l'ancien droit français, lequel, comme l'ancien droit allemand, loin de reconnaître l'obligation conventionnelle sans cause ou l'obligation absolument abstraite, exige que le demandeur s'explique sur la nature et au besoin sur les détails de la transaction à laquelle l'obligation dont il demande l'exécution, se rapporte; en d'autres termes, qu'il mentionne la cause réelle ou concrète de cette obligation.

Il faut donc bien distinguer deux sens de „la cause nécessaire à la validité des obligations conventionnelles”: 1^o. la *cause* d'une nature spéciale déterminée par le droit: celles des *contractus nominati* et des *innominati* avec *res*, celles des anciens romanistes, de Domat et du droit anglais; 2^o. la cause réelle ou concrète qui est toujours bonne, pourvu qu'elle ne soit pas illicite, et qui doit être apparente: celles de la *condictio sine causa*, de l'ancien droit allemand et français, de Pothier et du C.C. — La première espèce de cause est devenue une antiquité juridique. La seconde a conservé toute son importance, dans ce sens qu'une obligation conventionnelle sans cause et une obligation absolument abstraite sont inadmissibles dans l'intérêt des débiteurs et des tiers auxquels la collusion des parties pourrait porter préjudice¹⁾. Déattachée de ses racines, une obligation dont l'objet est le paiement d'une somme d'argent — car ce sont là les obligations dont il s'agit — est dépouillée de son individualité, qui sert à la faire reconnaître et à la faire distinguer des autres obligations. Elle ne doit pas se faire valoir en justice ni dans le commerce extra-judiciaire sans les détails de la transaction économique dont elle émane, c.-à-d. sans des détails distinctifs suffisants. Ainsi, par exemple, outre l'espèce de transaction (prêt, vente etc.), le lieu et le temps doit être toujours mentionné avec plus ou moins de précision. Cette mention suffit pour le prêt d'une somme d'argent. L'objet vendu doit être spécialisé en outre, si la somme due est un prix d'achat. La déclaration „je m'engage à vous payer telle somme” avec la réponse: „j'accepte votre déclaration” ne doit donc fonder aucune obligation; et moins encore la déclaration qui fait abstraction de la source comme de la cause, et qui consiste à reconnaître une dette

¹⁾ V. sur l'obligation abstraite, mon étude précitée, p. 241—6.

en ces termes: „je vous *dois* telle somme” („n’importe en vertu de quelle convention, de quel acte unilatéral ou de quels autres faits juridiques”, ou bien positivement „sans raison aucune ou à propos de rien”) avec la réponse: „ça va bien, j’affirme l’existence de la dette que vous reconnaissiez, et je me sers de votre aveu pour vous en réclamer le paiement”.

Les obligations établies par acte unilatéral du débiteur ne sont pas nécessairement sans cause, à la différence des obligations conventionnelles qui ont toujours une cause dans la transaction économique qui est à leur base. Au contraire, les obligations unilatéralement constituées sont toujours fondées sur quelque raison économique. Mais ces obligations, inconnues au droit romain et en général au droit primitif¹⁾, n’ont été admises dans le droit européen moderne que par exception, dans des conditions où elles se présentent toutes nues (comme disaient les anciens romanistes) au point de vue de la cause. Elles sont toutes des obligations au porteur du papier sur lequel elles sont écrites, et elles servent régulièrement à satisfaire au besoin du grand commerce pécuniaire ou de la circulation de valeur-papier²⁾). Elles ont en commun: 1^o. qu’elles sont des obli-

¹⁾ Dans le droit primitif l’obligation ne peut naître que par suite de paroles solennelles (accompagnées d’actes extérieurs) échangées entre le créancier et le débiteur; on ne s’y figure pas qu’une obligation puisse naître autrement que par un acte qui oblige, engage, lie, soumet le débiteur au créancier. Ainsi, à l’origine, toute obligation qui ne résultait pas d’un délit, était constituée nécessairement par une convention. Cette tradition a suffi pour empêcher les obligations constituées par acte du débiteur seul, d’être reçues dans le droit romain et dans le droit européen moderne; abstraction faite de la question de savoir si ce mode de faire naître des obligations est désirable.

²⁾ Le connaissance à ordre ou au porteur anonyme est une exception. Le capitaine s’engage par sa signature à livrer les objets chargés au consignataire, porteur du connaissance par voie d’endossement au porteur anonyme. De même le chargeur, par sa signature, pourrait garantir au porteur la délivrance à laquelle le capitaine s’est obligé.

Il y a d’autres exceptions moins importantes, comme les billets d’admission au porteur de tout genre.

D’autres obligations par acte unilatéral sont concevables. Par exemple celles des vendeurs et des locateurs dans les ventes publiques ou les locations publiques de choses ou d’ouvrages. Il y a acte unilatéral, si l’offre faite par le vendeur ou le locateur est irrévocable dès qu’elle est faite; l’acceptation de n’importe qui parmi le public détermine alors la personne du créancier, mais elle n’est pas un élément de l’acte juridique créateur de l’obligation. Il y a convention, au contraire, si le vendeur ou le locataire peut retirer son offre jusqu’au moment où quelqu’un crie qu’il accepte (pour telle somme), et par cette acceptation coopère à la naissance des obligations réciproques des parties. Cependant, à moins d’une disposition spéciale, il faut décider que l’offre est révocable, que la vente ou la location publique est une

livrant la lettre pourvue de son endossement; le preneur ou l'endosseur peut aussi avoir reçu la valeur de „l'endossé”, avant de lui remettre la lettre de change; ou cette valeur peut être portée sur le compte courant entre les parties au profit du tireur ou de l'endosseur: le tout parce que la remise de la lettre au preneur ou à l'endossé procure à ceux-ci le moyen de recevoir le montant de la lettre chez le tiré. Si cependant le tiré n'a pas payé la lettre de change, le tireur ou l'endosseur, qui a été libéré, ou qui est devenu créancier, ou au profit duquel une somme a été portée sur le compte courant, perdra ces avantages envers son preneur ou son endossé, s'il arrive que ceux-ci exercent contre eux leur recours; ou (ce qui est plus juste) ces avantages seront balancés par l'obligation de payer le montant de la lettre avec une indemnité. Tout cela est applicable au billet à ordre, sauf l'identification du tireur et du tiré. En somme, le billet cambial ne porte que des obligations unilatéralement constituées de payer le montant du billet ou de garantir ce paiement au porteur cambial; outre les transferts de la créance cambiale par le porteur actuel à un nouveau porteur. Mais derrière le billet cambial il y a un monde de rapports pécuniaires à régler ou à liquider entre les parties, c-à-d. entre le tireur et le tiré, le tireur et le preneur, les endosseurs et leurs „endossés”; et ce à propos 1^o. de la constitution et de la transmission de la créance cambiale et 2^o. des paiements faits par le tiré, le tireur, les endosseurs au porteur primitif et à ceux qui, ayant subi le recours de leurs successeurs, sont devenus porteurs. Derrière le rideau du billet cambial les rapports pécuniaires réels entre les parties sont arrêtés par des règlements de compte et des comptes courants. Mais il n'y a aucun rapport économique entre les débiteurs ou garants cambiaux en vertu de leurs signatures et le porteur cambial dans cette même qualité; et l'obligation cambiale est donc toujours sans cause. — La mention obligée de valeur reçue ou de valeur en compte, laquelle remonte à l'ordonnance de commerce de 1673, n'est en effet qu'une concession faite à la doctrine de l'ancien droit français, provenant du droit germanique et appuyée par les romanistes, que toute obligation (conventionnelle) doit avoir une cause apparente, et que tout billet (contenant une promesse de payer ou une reconnaissance de devoir) doit donc être „causé”. Mais c'est une concession pour la forme seulement; la mention générale prescrite est destinée à couvrir ce qui a eu lieu réellement et à dégager l'obligation sans cause envers le porteur.

Nous pouvons donc subdiviser les obligations constituées par acte juridique en deux espèces: 1^o. les obligations conventionnelles à cause et 2^o. les obligations par acte unilatéral sans cause.

D. On divisait anciennement les obligations en *civiles et naturelles*.

Les dernières étaient ensuite écartées, et la doctrine générale des obligations ne se rapportait qu'aux seules obligations civiles. Mais la division n'en était pas moins sérieuse, et elle n'est pas tout à fait disparue. On croit encore qu'elle se trouve dans le droit romain, et on tâche de lui trouver une explication, une construction satisfaisante. Ainsi Dernburg, dans ses Pandectes (II. § 4), nous dit „que les *obligationes naturales* sont dépourvues d'action (*entbehren der Klagbarkeit*), et que par cette raison elles ne sont que des obligations improprement dites et imparfaites; mais que, non dépourvues d'effets juridiques, elles sont *pourtant* des obligations, et que leur principal effet est d'être *zahlbar*, c'est-à-dire susceptibles d'être valablement payées¹). Il faut rompre enfin avec ces idées traditionnelles. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule espèce d'obligations, pour lesquelles l'action — le droit d'en demander l'accomplissement en justice — est une condition „*sine qua non*“. Les *naturales obligationes*, ainsi nommées par les juristes romains, n'ont jamais été sérieusement considérées dans leur droit comme des obligations²). En effet, ces juristes n'ont pas dit qu'il y a des obligations dépourvues d'actions, qui sont néanmoins des obligations. Au contraire, ils ont reconnu que faute d'action il n'y a pas d'obligation en droit *positif*, soit *juris civilis*, soit *juris gentium*. Mais dans des cas où ils désiraient rattacher certains effets juridiques à des engagements qui ne constituaient pas des obligations valables, ils invoquaient un *naturā* ou *naturaliter deberi*, un *jure naturali obligari*, l'existence d'une *naturalis obligatio*, pour justifier ces effets accessoires d'une *obligation nulle*. Ces effets étaient principalement: 1^o. qu'on n'était pas tenu de rendre ce qui avait été payé volontairement bien que par erreur, en d'autres termes qu'on pouvait opposer l'*exceptio doli* à la *condictio sine causa* ou même *indebiti*, 2^o. que l'engagement pouvait être assuré par cautionnement et par

¹) Puchta (Pand. § 237) disait encore que les *obligationes naturales* sont des *obligations* comme les obligations civiles. Seulement, selon lui, il y a des raisons qui s'opposent à leur efficacité plénière; ces raisons sont, soit une naissance imparfaite, soit la survivance à une extinction imparfaite (*naturalis obligatio manet*). — Mühlenbruch (doctr. pand. II § 327) disait encore: *Civiles obligationes intelligimus quae actionibus muniuntur, naturales quae exceptionibus*. C'est là l'ancienne conception des obligations naturelles: „elles sont trop imparfaites, trop faibles pour être munies d'une action, mais elles sont munies d'une *exception* (à l'effet de ne pas rendre ce qu'on a reçu en paiement)“.

²) V. sur la „*naturalis obligatio* du droit romain“, mon étude sur le „*jus gentium*, le *jus naturale* et la *naturalis obligatio*, dans mes „*Etudes de droit*“ II p. 331—339.

gage ou hypothèque. D'autres effets sont mentionnés irrégulièrement¹⁾. Ces divers effets sont appliqués irrégulièrement aux engagements de personnes *incapables* de s'obliger, surtout d'esclaves et de pupilles agissant sans autorité de leurs tuteurs, et à d'autres cas épars. Le naturâ debet ou obligari ou la naturalis obligatio n'est pour les juristes romains qu'un titre bien sonnant dont ils se servent pour justifier des phénomènes juridiques que le droit ne rattachait d'ailleurs qu'aux seules obligations. C'est un pavillon dont ils se servent souvent²⁾ pour couvrir une contrebande juridique.

Cette contrebande peut et doit disparaître de notre droit moderne. D'abord, ce qui a été payé en vertu d'une obligation nulle, ne doit plus pouvoir être répété par une condiction sine causa, à moins que le paiement n'ait eu lieu par erreur quant aux faits.³⁾ L'exception à la condiction devient donc inutile. Le cautionnement, le gage et l'hypothèque seront abolis. Il ne sera plus question des autres effets secondaires. Quant aux personnes incapables, les esclaves et les fils de famille ont disparu, et les engagements des mineurs et des interdits doivent être trappés d'une nullité absolue.

Ainsi la notion des obligations naturelles et la division suprême qui s'y rattache, ne pourront plus contribuer à obstruer et à obscurcir les voies du droit privé économique.

OBLIGATIONS FONCIÈRES.

On s'est beaucoup mépris sur la nature de certaines obligations fondées qui se trouvent liées à la propriété de la terre, soit par la créance et l'engagement à la fois, soit par l'engagement seulement. Les servitudes praediorum et les redevances foncières ont été le théâtre d'une grande confusion juridique.

On peut lier à la propriété de la terre des *obligations* continues ou périodiques de toute espèce : les obligations les plus diverses de souffrir, de hon-faire ou de faire. *De faire*, par exemple : celles de payer une somme d'argent (cens), de transporter la propriété d'une

¹⁾ S. que l'obligation naturelle peut servir de base à la novation, qu'elle peut être mise en compensation, et que le paiement en sera considéré comme paiement, non comme donation.

²⁾ Souvent, non exclusivement. Les juristes invoquent aussi, pour justifier les deux effets principaux, le vinculum aequitatis, la pietatis causa, la naturalis causa; et souvent ils affirment lesdits effets sans alléguer une raison justificative.

³⁾ V. ci-dessus p. 148/9 et mon étude précitée sur la convention libre quant au fond et quant à la forme etc. (Etudes de droit, II p. 274 seqq.)

partie des fruits (dîmes), de faire des travaux ou de prêter des services quelconques (corvées), de faire certains actes sur son propre terrain¹⁾ ou d'y avoir des constructions et des arrangements au profit du créancier, de „faire à ses frais les ouvrages nécessaires pour l'usage ou la conservation du droit du créancier” (a. 699 C.C.). De *non-faire*: les servitudes légales du droit français et les servitudes conventionnelles du droit romain en offrent des exemples à foison. De *souffrir*: par exemple, la chasse ou la pêche du créancier, son passage (iter, actus, via), sa faculté de puiser de l'eau sur notre fonds et d'y abreuver ses bestiaux (aquaehaustus, pecoris ad aquam appulsus), de conduire notre eau sur son terrain (aquaeductus), d'y faire des constructions etc. De *souffrir* et de *non-faire* à la fois; c-à-d. de souffrir que le créancier chasse, pêche, navigue sur notre terrain, et de nous en abstenir nous-mêmes; de souffrir qu'il passe par une partie délimitée de notre fonds, qu'il y puisse de l'eau et y abreuve des bestiaux, et de nous en abstenir; de souffrir que le seigneur enlève une partie de nos fruits et de ne pas y toucher nous-mêmes. De *faire* et de *souffrir*, par exemple: le propriétaire met à la disposition du seigneur la dixième gerbe et la marque selon l'usage, et il souffre que le seigneur vienne l'enlever. — Toutes ces obligations attachées à la propriété de la terre, et par conséquent dues par le propriétaire quel qu'il soit, peuvent être dues en plusieurs façons. Elles peuvent l'être à une personne privée quelconque, à un voisin habitant une terre voisine, au propriétaire d'une terre voisine personnellement, au propriétaire quelconque d'une terre voisine (= servitudes praediorum), à un seigneur local ayant des droits de cens, de dîme, de chasse, de pêche etc. sur un domaine seigneurial tout entier ou sur un grand nombre de terres voisines dépendant d'une terre seigneuriale (= redevances ou charges seignuriales).

Un membre détaché du droit de propriété de la terre peut aussi être attaché à la propriété d'une autre terre, et par conséquent appartenir au propriétaire quelconque de cette terre. Par exemple: un droit d'usufruit (viager ou non) ou de superficie, le droit d'un usage plus ou moins étendu (usus, habitatio) ou d'un usage restreint mais exclusif, comme le droit de chasser, de pêcher, de faire paître, d'abreuver, de puiser de l'eau etc. Dans tous ces cas, voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, il n'y a un membre détaché de la propriété que si le droit exclusif exclut à la fois le proprié-

¹⁾ P. ex.: ut viridaria tollat, ut amoeniorem prospectum praestet, ut in suo pingat: le tout au profit du fonds dominant. L. 15 § 1 D. de servit. (8.1)

taire (de la terre servante) et le public entier, de sorte qu'il y a un rapport juridique entre le propriétaire de la terre dominante et le public, non moins que pour toute propriété ou tout usufruit en général. Ce n'est pas l'aliénabilité de l'usufruit et des autres démembrements de la propriété, qui lui donne le caractère d'un droit semblable à celui de la pleine propriété et de la propriété déduction faite de l'usufruit, ou en d'autres termes le caractère d'un droit qui était compris dans la propriété et en est (actuellement et temporairement) séparé, celui d'un *jus in re aliena*. Ce qui lui donne ce caractère, c'est le rapport juridique entre l'usufruitier monopoleur et le public.

Les redevances foncières — cens et dîmes — sont toujours des obligations et rien que des obligations, alors aussi qu'elles appartiennent au propriétaire d'un autre fonds de terre. Cela paraît assez évident. Néanmoins on a méconnu la nature de la dîme, parce qu'on s'est figuré que le décimateur exerce un droit réel, c.-à-d. indépendant du propriétaire de la terre sujette à la dîme; et en conséquence, on a cherché à construire le droit de dîme de manière à lui ôter le caractère de l'obligation. Cependant le propriétaire est régulièrement tenu de mettre ses fruits décimables dans un état qui permette au décimateur de faire son choix, ou de les lui présenter à cet effet, et de l'avertir à temps que le moment d'exercer son droit est venu; le tout selon l'usage. Il y a donc une obligation de faire; et lors même que pour certains fruits et par suite de circonstances locales, il n'y aurait aucune disposition à prendre, ni aucun avertissement à faire, il resterait toujours une obligation de non-faire et de souffrir. En effet, supposons que le décimateur n'ait qu'à venir spontanément au moment opportun pour enlever la dixième part qui lui revient, soit en présence du propriétaire, simple spectateur silencieux, soit hors de sa présence: ce propriétaire, pour que le décimateur puisse exercer son droit de cette façon, devra toujours s'abstenir d'enlever sa moisson ou de disposer des petits de son bétail et devra souffrir que le décimateur choisisse et enlève sa part. Donc il est tenu d'observer un non facere et un pati; sinon il lèse le droit du décimateur. Par conséquent, le droit de dîme est constitué *au moins* par une obligation de non-faire et une obligation de souffrir. Ajoutons que la dîme contient toujours quelque chose de plus, s. le transport de la propriété des fruits. Toute la moisson ou toute la jeune génération d'animaux dont la dîme est due, commence par appartenir au propriétaire (soit du sol, soit du sol et des animaux décimables), et le décimateur ne saurait être propriétaire de sa part avant la séparation des deux parts, de la sienne et de celle qui

reste au propriétaire. Or, cette séparation ne peut avoir lieu sans le concours des deux parties, du propriétaire qui la propose, ou qui l'approuve telle qu'elle est faite par le décimateur, et du décimateur qui la fait, ou qui accepte celle qui est proposée par le propriétaire. Ce concours constitue l'acte juridique du transfert de la propriété des fruits. Si le droit positif exige en outre, pour opérer ce transport, l'acte extérieur de la tradition, il est évident que l'enlèvement fait par le décimateur, sans la coopération (la remise, la délivrance) du propriétaire, mais avec son consentement, constitue la tradition. Le décimateur ne saurait acquérir la propriété de sa part par sa simple occupation, comme s'il s'agissait d'une res nullius.

Les servitudes prédiales du droit romain avaient pour objet, dit-on, des obligations de non-faire et de souffrir, et non des obligations de faire. Les juristes ont en effet fondé une théorie dans ce sens sur la nature *ordinaire* des servitudes prédiales,¹⁾ semblables sous ce rapport aux autres servitudes dites personnelles. Mais cette théorie ne les empêcha pas d'admettre la servitude *oneris ferendi*, laquelle implique une obligation de faire du propriétaire du fonds servant, celle de maintenir en bon état le mur ou la colonne qui doit porter la construction dont il s'agit.²⁾ La théorie en question n'avait aucune base rationnelle, et les juristes romains n'ont pas avancé les mauvaises raisons alléguées par les auteurs allemands. Quand ils opposaient les servitudes appartenant aux *praedia* à celles qui appartiennent aux personnes³⁾, lorsqu'ils parlaient d'une servitude *in rem constituta*⁴⁾, et qu'ils remarquaient que dans les servi-

¹⁾ Pomp. l. 15 § 1. D. de servit. (8.1) *Servitutum non ea natura est, ut aliquid faciat quis, (veluti viridaria tollat, aut amoeniorem prospectum praestet, aut ut in suo pingat), sed ut aliquid patiatur aut non faciat.*

²⁾ Dans l. 33. D. de serv. *praed. rust.* (8.2) Paul (commentant Alfenus) mentionne la servitude *oneris ferendi*, sans s'inquiéter de la circonstance que sa nature est «ut aliquid faciat quis». Ulprien nous apprend dans l. 6. § 2. D. si serv. *vind.* (8.5), que Gallus avait opiné que le propriétaire du fonds servant ne peut être obligé à maintenir en bon état la construction qui doit porter l'onus, mais que ce devoir ne peut incomber qu'au propriétaire du fonds dominant, exerçant le droit de servitude ; cependant l'opinion contraire de Servius avait prévalu. En d'autres termes, selon Ulprien, une objection théorique faite contre une servitude établie par l'usage pour satisfaire à des besoins pratiques, avait été très bien repoussée.

³⁾ Ainsi on trouve : servitutes *hominum et praediorum ou personae et praedii*; (v. ci-dessus p. 108 n.) *Praedium serviens* d'un côté et de l'autre *jus praedii*.

⁴⁾ Paul. l. 12. D. de ann. leg. (33.1) «Paulus respondit: *servitutem jure constitutam non videri, neque in personam, neque in rem, sed etc.*» Comp. Ulp. l. 6 § 2. 3 D. si serv. *vind.* (8.5) : *Labeo autem, hanc servitutem (oneris ferendi) non hominem debere sed rem, scribit. Haec autem actio in rem magis est quam in personam, et non alii competit quam domino aedium et adversus dominum, sicuti ceterarum ser-*

tudes préiales le fonds sert le fonds¹⁾: ils ne se trompaient pas sur la nature des servitudes préiales. Ils ne voulaient qu'exprimer d'une manière figurative, que les servitudes préiales contiennent un rapport juridique (= obligation), non entre deux personnes individuellement déterminées, mais entre les propriétaires quelconques et par conséquent successifs²⁾ de deux fonds voisins. Mais ils n'ont pas songé à considérer l'*obligatio facienda* comme juridiquement impossible, parce que „les servitudes sont des droits non sur les personnes mais sur les choses”³⁾, ou pour d'autres raisons semblables et spécieuses. En raisonnant de la sorte, on oublie que les servitudes qui consistent à ne pas faire, et qui ne peuvent s'adresser qu'au propriétaire du fonds servant⁴⁾, renferment tout aussi bien un droit

vitutium intentio. Ulp. l. 2. pr. D. ibid. De servitutibus *in rem* actiones competunt nobis ad exemplum earum quae ad usumfructum pertinent, tam confessoria quam negatoria. — „*In rem constituta servitus*” signifie chez Paul „constituée au profit du propriétaire quelconque d'un fonds”; „*in personam constituta*” „constituée au profit d'une personne déterminée”; dans ces deux cas à la charge du propriétaire quelconque d'un autre fonds. Le *in rem* se rapporte donc au présumé fonds dominant. — Labéon, au contraire, quand il dit, que la servitude oneris ferendi est due par le fonds (*res*) et non par l'homme, parle du fonds servant. — De même Ulprien, quand il dit: que l'action qui se rapporte à la servitude oneris ferendi, est *in rem*, et qu'elle ne compétente qu'au dominus aedium (du fonds dominant) contre le dominus (du fonds servant). Il parle des deux fonds à la fois, quand il dit: que nous avons des actions *in rem* relatives aux servitudes (préiales), à l'exemple de celles relatives à l'usufruit, s. la confessoria contre le propriétaire quelconque du fonds voisin sur lequel nous prétendons avoir une servitude, la negatoria contre le propriétaire quelconque du fonds voisin qui prétend avoir une servitude sur notre fonds.

¹⁾ Ainsi nous trouvons: fundo servitus debetur, acquiritur; fundus (*res*) debet servitutem (Labéon, dans la note précédente); fundus fundo servit; aedes aedibus servunt; de même: aedificia fundis, fundi aedificiis serviunt.

²⁾ Paul raisonne mal, quand il dit, l. 12. D. Comm. praed. (8.4): Quum fundus fundo servit, vendito quoque fundo servitutes sequuntur; aedificia quoque fundis et fundi aedificiis eadem conditione serviunt. En effet, c'est parce que la servitude existe indépendamment de la succession des propriétaires (par vente ou autrement), qu'on peut dire figurativement, que le fonds sert le fonds; on ne doit pas renverser cet ordre d'idées en disant: que la vente d'un des fonds n'éteint pas la servitude, parce que dans toute servitude le fonds sert le fonds. Ces péchés contre la logique ne sont pas rares chez les juristes romains. Peut-être cependant Paul n'a voulu dire que ceci: „Lorsqu'il y a entre deux fonds, ou bien entre un fonds et un bâtiment, un vrai rapport de „servitude”, ce rapport passe aux nouveaux propriétaires en cas de vente des fonds.

³⁾ Dernburg Pand II. § 236 raisonne encore dans ce sens. La „Dinglichkeit” est un fantôme qui ne cesse de hanter l'imagination de plusieurs juristes allemands, profonds et savants.

⁴⁾ Notamment les servitudes urbaines: altius non tollendi, ne inminibus officiatur, ne prospectui officiatur.

sur la personne de ce propriétaire, que l'obligation d'entretenir le mur qui porte l'onus.

On dit aussi que la vendication d'une servitude préiale ou l'action *confessoria* du droit romain est intentée, non seulement contre le propriétaire ou le possesseur du fonds servant, mais en général contre quiconque ne respecte pas le droit du propriétaire du fonds dominant: d'où il suivrait que les servitudes préiales, au lieu d'être des obligations, sont des rapports juridiques entre le propriétaire du fonds dominant et le *public*, y compris le propriétaire du fonds servant. Cependant, cette construction ne peut être appliquée aux servitudes susmentionnées de non-faire, qui ne se rapportent qu'au propriétaire du fonds servant, ni aux servitudes patiendi, dont l'exercice ne peut guère être empêché que par le même propriétaire, comme les servitudes *tigni immittendi*, *oneris ferendi* (indépendamment de l'entretien du mur), *protegendi* et *projiciendi*, *stillicidii vel fluminis recipiendi*. Il est vrai que des droits d'usage exercés, non concurremment avec le propriétaire du fonds servant, mais à l'exclusion de ce propriétaire et de tout le monde, et formant ainsi des membres détachés de la propriété du fonds servant, peuvent être attachés à la propriété d'un fonds voisin et former par conséquent l'objet d'une servitude préiale. Mais le droit romain ne parle pas de servitudes de ce genre, et ne les connaît pas. Il ne connaît que des servitudes consistant à souffrir un usage non exclusif, comme *iter*, *actus*, *via*, *aquaehaustus*, *pecoris ad aquam appulsus*. Il s'ensuit que les servitudes préiales du droit romain ne renferment que des *obligations* entre les deux propriétaires et non des *jura in re aliena*, des droits d'usage *faisant partie* de la propriété du fonds servant.

Anciennement l'action *confessoria* n'était certainement intentée que contre le propriétaire du fonds servant¹⁾. Plus tard, cependant, on en étendit *utilement* l'usage, en l'appliquant exceptionnellement à des tiers qui avaient entravé l'exercice de certaines servitudes, au moins de celle d'*aquaeductus*.²⁾ Voilà le maximum de ce

¹⁾ V. le passage précité d'Ulprien, l. 6 § 3. D. si serv. vind. (8.5) «(L'action relative à la servitude *oneris ferendi*) non alii competit quam domino aedium et *adversus dominum*, sicuti *ceterarum servitutum intentio*." En d'autres termes «l'action *confessoria* est dirigée dans les formules prétoriennes contre le propriétaire du fonds servant et non contre des tiers.

²⁾ Le même Ulprien dit l. 10 § 1 D. eod. Agi autem hac actione (= la vendication de la servitude *aquaeductus*) poterit, non tantum cum eo in cuius agro aqua oritur, vel per cuius fundum aqua ducitur, verum etiam cum *omnibus* agi poterit, quicumque aquam nos ducere impediunt, (exemplo *ceterarum servitutum*). Et generaliter qui-

qu'on peut inférer des sources. Elles ne disent aucunement que la confessoria, quant aux servitudes prédiales, est une action qui peut être intentée indifféremment contre le propriétaire du fonds servant et contre les tiers. Cette action n'a été qu'exceptionnellement détournée de sa destination processuelle, pour la faire servir contre des tiers qui empêchent matériellement l'exercice d'une servitude, en prétendant ou sans prétendre avoir eux-mêmes le droit de servitude en question. — Nous ne trouvons donc qu'une extension utile et exceptionnelle de la vindicatio servitutis, qui n'implique aucunement un rapport juridique entre le propriétaire du fonds dominant et le public. Ainsi, dans le droit romain, toutes les servitudes prédiales sont des rapports entre les propriétaires (quelconques) d'un fonds dominant et d'un fonds servant, c'est-à-dire des *obligations*¹⁾.

En somme, les servitudes prédiales (romaines et modernes), tant celles qui sont établies par un acte juridique (servitudes conventionnelles), que celles de souffrir, de non-faire ou de faire qui naissent d'autres faits juridiques (servitudes légales), ainsi que les redevances foncières, sont des OBLIGATIONS ORDINAIRES, bien qu'étant attachées à la propriété du sol par l'engagement seulement ou à la fois par l'engagement et par la créance.

cumque aquam ducere impedit, hac actione cum eo experiri potero). On remarquera que les mots „exemplo ceterarum servitutum” sont en contradiction flagrante avec les paroles d'Ulprien „sicuti ceterarum servitutum intentio” dans le passage précédent. Je pense qu'elles ont été interpolées ou transportées et placées ici fort mal à propos par les compilateurs; non moins que la phrase suivante „Et generaliter etc.”, qui répète fort inutilement ce qui venait d'être dit de la manière la plus absolue et la plus générale, de sorte que le mot *generaliter* ne s'applique à rien du tout. Déduction faite de ces mots, le passage d'Ulprien ne cesse pas d'être d'une interprétation difficile. Je ne crois pas, au reste, que par *omnibus* il faille entendre le public. Ce mot indique plutôt tous autres propriétaires voisins dont les fonds ne sont pas servants, parce que l'eau ne sourd pas sur leurs fonds ou n'est pas conduite par leurs fonds, mais qui peuvent nuire à la jouissance du propriétaire du fonds dominant, par exemple en détournant le cours de l'eau ou d'une partie de l'eau à leur profit. Remarquons de plus, qu'Ulprien parle spécialement („hac actione”) de l'aquaeductus.

1) Il n'est pas téméraire d'affirmer que dans le droit futur il n'y aura plus de droits d'usage détachés de la propriété, ni d'obligations fondées et attachées à la propriété de la terre, soit par la créance, soit par l'engagement; excepté seulement les „obligations prédiales” de souffrir, de non-faire ou de faire, attachées à la propriété de deux fonds contigus ou voisins dans l'intérêt de l'exploitation ou de l'habitation d'un de ces fonds de manière à en augmenter la valeur d'échange. Toutefois ces obligations seront toujours rachetables, soit au prix convenu lors de leur constitution ou depuis, soit, faute de convention, au prix fixé par le juge, soit à un prix inférieur au prix convenu, que le juge ne fixera que lorsqu'un certain nombre d'années (dix ans?) se sera écoulé après la fixation conventionnelle du prix de rachat.

NAISSANCE DES OBLIGATIONS.

L'événement juridique de la *naissance* d'une obligation est amené, comme il a été dit: 1^o. par un *acte* privé bilatéral (convention), 2^o. par un *acte* privé unilatéral (notamment pour les obligations cambiales et anonymes), 3^o. par un acte judiciaire ou jugement, 4^o. par *d'autres faits* juridiques multiples, d'une nature plus ou moins générale ou spéciale,¹⁾ auxquels la loi relie la naissance d'une obligation qu'elle détermine avec plus ou moins de précision²⁾. — Les délits ou actes illicites, d'où naissent des obligations de faire des transports d'argent à titre d'amende ou d'indemnisation, forment une catégorie importante de ces faits juridiques. Il y a, en outre, des actes licites, des événements, des relations, des circonstances, des situations locales³⁾ et autres, de la nature la plus diverse, qui donnent lieu à des obligations variées; surtout à des obligations de faire et notamment à des transports pécuniaires.

EXTINCTION DES OBLIGATIONS.

L'événement juridique de l'*extinction* des obligations est amené, soit par un acte juridique, soit par d'autres faits juridiques, qui appartiennent à plusieurs modes généraux d'extinction, ou qui (par exception) sont d'une description spéciale.

Par un acte juridique: C'est-à-dire 1^o. par convention, 2^o. par acte unilatéral, si la remise de la dette peut être faite par le créancier sans le concours du débiteur acceptant la remise, 3^o. par acte judiciaire ou jugement.

Par convention: L'obligation ne s'éteint par convention que lors-

^{1,2)} Ainsi la règle que tout acte injuste oblige à indemniser la personne lésée, contient la description d'un fait juridique très général et celle d'une obligation très peu précisée, puisque l'évaluation de l'indemnité à payer est entièrement confiée au juge. L'obligation de coopérer au bornage de deux propriétés contiguës aux frais communs des deux propriétaires (a. 646 C.C.) est, au contraire, une obligation nettement déterminée: celle de coopérer au bornage à frais communs, sur la demande du voisin basée uniquement sur le fait précis de la contiguïté des deux fonds. Il en est de même de l'obligation (non faciendi) de ne planter des arbres qu'à la distance légale du fonds voisin, et de l'obligation (faciendi) d'arracher ce qui se trouve planté à une moindre distance, sur la seule demande du voisin: obligations basées uniquement sur le fait de la contiguïté (a 671/2 C.C.).

³⁾ Comme les servitudes légales dérivant de la situation naturelle des lieux (a. 639 suivv. C.C.)

que les deux parties l'anéantissent d'un commun accord, soit que les parties coopèrent simultanément à cet acte juridique, soit que la proposition faite par le créancier soit acceptée par le débiteur, soit que celle du débiteur soit approuvée par le créancier.

La *cause* de l'extinction conventionnelle peut être une libéralité du créancier, ou une compensation, ou une *datio in solutum*, ou une transaction, ou la substitution d'une nouvelle obligation à celle qu'on anéantit. Il est admis que toutes les causes d'extinction sont bonnes, et que, pour que l'extinction conventionnelle soit valable, il n'est pas nécessaire que la cause en soit exprimée. Le débiteur peut donc l'opposer en justice au créancier, sans que la cause en soit prouvée ou même mentionnée.

Les modes d'extinction distincts des actes juridiques sont ou 1^o. des actes juridiques qui ne contiennent pas l'acte d'éteindre une obligation, et dont l'effet immédiat n'est donc pas l'extinction d'une obligation, ou 2^o. d'autres faits juridiques.

Il n'y a que l'accomplissement ou l'exécution d'une obligation dont l'objet est un acte juridique, qui appartienne à la première catégorie. Il y a donc, en premier lieu, le *paiement* d'une somme d'argent, lequel contient une transmission de propriété par convention. En second lieu, le transport de la propriété des meubles ou immeubles auquel on est obligé, le transport d'une somme d'argent ou de choses fongibles, au prêt (*mutuum*) desquelles on s'est engagé, la constitution ou l'anéantissement d'un usufruit, d'une servitude pré-diale, d'une redevance foncière, d'une hypothèque etc. : le tout avec la coopération de l'autre partie à la convention dont il s'agit. Il faut observer que dans tous ces cas d'accomplissement, l'obligation accomplie n'est pas éteinte par un acte juridique des parties mettant l'obligation à néant, mais par l'effet légal (l'effet conforme aux règles du droit ou de la loi) du paiement ou des autres actes d'accomplissement. C'est indépendamment de l'action et même de l'intention des parties, que ces actes, comme tous les autres faits juridiques, amènent l'extinction de l'obligation accomplie. La loi ou le droit seuls font succéder l'extinction au paiement¹⁾ ou à tout autre accomplissement. Il suffit que l'accomplissement ait eu lieu par le concours des deux parties, et qu'elles aient entendu *accomplir* l'obligation, bien qu'elles n'aient pas même songé à l'*extinction*.

L'accomplissement d'autres faits juridiques qui ne sont pas des

¹⁾ La consignation faite unilatéralement selon les règles de la loi, est assimilée à la convention du paiement.

actes juridiques — par exemple de la restitution de l'objet déposé, prêté, loué, confié, de la réception en dépôt, de la dation en comodat, en location, en gage, d'une prestation quelconque qui n'est pas continue ou périodique — opère également l'extinction de l'obligation accomplie, indépendamment de l'intention des parties quant à cette extinction. Il suffit qu'elles entendent *accomplir*.

Les autres modes d'extinction, naturels et traditionnels, sont (hors l'accomplissement): 1^o. la compensation jusqu'à concurrence des dettes pécuniaires (exigibles et liquides) des parties, par l'effet de la dénonciation (par acte authentique, en justice ou hors de justice) faite par l'une d'elles; 2^o. la confusion; 3^o. l'impossibilité survenue de la prestation, dont la perte (anéantissement) de la chose qu'il fallait transporter ou livrer, est un exemple; 4^o. la prescription; 5^o. l'accomplissement d'une condition résolutoire¹⁾; 6^o. la mort du débiteur ou celle du créancier, resp. pour les engagements ou les créances qui ne passent pas aux héritiers.

Les faits juridiques spéciaux (à la différence des modes généraux) auxquels la loi peut relier l'extinction d'une obligation, sont multiples. Ainsi la loi peut frapper de déchéance le droit de créance de celui qui, pour obtenir ce qui lui est dû, a usé de *voies de fait*, de *procédés violents*. Ainsi la loi peut décharger la caution, lorsque par *le fait du créancier* la pleine subrogation de la caution au créancier est devenue impossible (a. 2037 C.C.). Ainsi encore l'obligation de fournir des aliments aux beaux-parents cesse (d'après l'art. 206 C.C.) *a.* par le *mariage* de la belle mère, *b.* par la *mort* de l'autre époux (fils ou fille des beaux-parents) et de tous les enfants issus du mariage.

MODIFICATION DES OBLIGATIONS.

La *modification* des obligations s'opère 1^o. par les conventions des parties, 2^o. par un acte judiciaire ou jugement, 3^o. par les faits spéciaux auxquels la loi rattache une modification. Ces deux dernières catégories peuvent comprendre des cas nombreux²⁾.

¹⁾ Cette condition était admise par le droit positif. Mais il faut la supprimer (= la déclarer nulle et non écrite) dans l'intérêt de la simplification du droit. En tout cas l'accomplissement de la condition résolutoire ne doit éteindre que l'obligation non encore accomplie et p.c. existante. Tout transport de propriété et tout autre accomplissement d'une obligation doivent être irrévocables. L'annulation ne doit jamais frapper des obligations accomplies, ni des actes juridiques avec les événements juridiques qui en sont sortis, ni des transactions entières, comme une vente, un louage etc.

²⁾ V. p. ex. a. 1769—71 C.C.

TRANSMISSION DES OBLIGATIONS.

Les idées courantes sur la *transmission* des obligations, et en général des rapports juridiques, sont loin d'être suffisamment claires et exactes. On parle de la transmission des rapports juridiques comme d'un fait simple, normal et identique pour tous ces actes sans distinction.

Il faut remarquer, en premier lieu, que la propriété (ainsi que les autres monopoles) n'est transmissible que d'un côté, de celui du droit, c-à-d. du propriétaire, non de celui du devoir, c-à-d. du public. Les obligations, au contraire, sont naturellement transmissibles des deux côtés, de celui du droit et de celui du devoir, de la créance et de l'engagement, du créancier et du débiteur. Or, le transport de la propriété se fait donc par la coopération de *deux* parties seulement, de l'ancien et du nouveau propriétaire; le public qui doit respecter toute propriété, indépendamment de la personne du propriétaire, étant complètement hors de cause. Le transport des créances cambiales et anonymes, qu'il faut considérer comme des obligations anormales, se fait également par la coopération de *deux* parties seulement: de l'ancien et du nouveau créancier-porteur. En effet, dans les obligations cambiales et anonymes, les débiteurs¹⁾ s'engagent toujours envers le porteur quelconque, et la créance passe donc sans le concours des débiteurs à d'autres personnes successives, soit par endossement, soit par la remise du titre. Le débiteur ou les débiteurs, au contraire, restent invariables, conformément à la nature des transactions cambiales et des promesses écrites au porteur anonyme, de sorte que la transmission de l'engagement est exclue. Quant aux obligations nominatives ou personnelles, qui sont les obligations normales, l'engagement peut être transmis par acte juridique, non moins que la créance. La transmission conventionnelle de l'engagement exige nécessairement la coopération de trois parties: de l'ancien et du nouveau débiteur et du créancier; le transport de la créance exige également la coopération de trois parties: de l'ancien et du nouveau créancier et du débiteur. Ces deux actes peuvent avoir lieu à la fois, auquel cas il faut le concours de *quatre* parties: de l'ancien et du nouveau créancier et de l'ancien et du nouveau débiteur. La transmission de l'*obligation* n'est complète que par

¹⁾ Le débiteur unique et primitif dans les obligations anonymes; le tireur, le tiré-accepteur d'une lettre de change, le souscripteur d'un billet à ordre, dans les obligations cambiales.

cette double opération juridique. Seulement le besoin ne s'en présente pas. On désire souvent remplacer le créancier par un nouveau créancier à la charge du même débiteur, ou le débiteur par un nouveau débiteur au profit du même créancier ; mais un nouveau couple n'est jamais intéressé à remplacer l'ancien couple composé d'un créancier et d'un débiteur.

Il faut observer, en second lieu, que la transmissibilité des rapports juridiques n'est pas un élément de leur nature juridique : ni de celle de la propriété et des autres monopoles, ni de celle des obligations, c'est-à-dire des créances et des engagements. Le droit positif peut déclarer tous ces rapports, soit transmissibles soit non transmissibles, par succession ou par convention, sans faire violence à leur nature juridique. La faculté d'aliéner et la translation aux héritiers peuvent sembler normales et naturelles quant à la propriété ; mais elles ne lui sont nullement essentielles, comme le prouvent les majorats et les fidéicommiss. Quant aux obligations nominatives ou personnelles, la translation aux héritiers, tant des créances que des engagements, nous semble aujourd'hui naturelle ; les créances passent aux héritiers, qui continuent la personne juridique du défunt, comme une partie de l'actif, et les engagements comme une partie du passif du patrimoine. Mais, en revanche, la transmissibilité par convention, qui est de l'essence des créances cambiales et anonymes, semble plutôt étrangère au caractère juridique des créances et des engagements personnels ou nominatifs. En effet, l'obligation nominative ou personnelle est un rapport de droit entre deux personnes individuellement déterminées, et dès que l'une d'elles est remplacée par une autre personne, l'obligation primitive n'existe plus. Elle est éteinte, et une autre obligation lui est substituée ; en d'autres termes, il y a *novation*.

On pourra donc toujours, moyennant le concours des trois parties, mettre un autre créancier ou un autre débiteur à la place de l'ancien. On le pourra, soit qu'on considère cet acte juridique comme opérant un transport, soit qu'on le considère, plus correctement, comme l'extinction conventionnelle d'une obligation par les deux parties, suivie de la création d'une nouvelle obligation par l'une d'elles et par un nouveau créancier ou un nouveau débiteur : la création de la nouvelle obligation dépendant de l'extinction de l'ancienne, et cette extinction servant de cause à la naissance de la nouvelle obligation.

Le transport de la créance d'une obligation nominative ou personnelle par les deux créanciers *sans* le concours du débiteur est une institution détestable, une hérésie juridique et en même temps une grande iniquité pour le débiteur, qui ne s'est pas soumis d'avance

au transport de la créance à autrui¹⁾). Le droit romain n'a jamais fait le dernier pas dans cette voie, au moins au point de vue juridique. Il n'a admis, outre la novation avec le concours des trois parties et la procuratio in rem suam ou le mandat de l'action, que la cession des *actions* à l'effet d'être exercées, au moyen d'une utilis *actio*, par le cessionnaire, non plus au nom du créancier, mais en son propre nom.

La cession des créances contre ou outre le gré du débiteur est une hérésie inique : parce qu'elle renferme une modification d'un rapport juridique sans le concours de toutes les parties ; parce qu'elle procure au débiteur un autre créancier, envers lequel il ne s'est pas engagé, et qu'il n'a pas consenti à recevoir en échange de son créancier primitif ; et parce que le nouveau créancier pourra être dur, inflexible, inhumain. Le lien personnel qui reliait le créancier à son débiteur, dont il avait accepté la foi, et auquel il avait fait crédit, est rompu par le transport ; entre le débiteur et le nouveau créancier il n'y a plus qu'un rapport pécuniaire. Le créancier qui ne veut pas se donner l'embarras de poursuivre le paiement de ses créances, surtout s'il s'agit de débiteurs pauvres et malheureux, les livre à des spéculateurs sans pitié.

La défectuosité juridique de la cession des créances sans le concours du débiteur se manifeste dans la nécessité de la dénonciation de la cession au débiteur. Il faut bien qu'avant la dénonciation 1^o. le débiteur paie valablement à l'ancien créancier, et 2^o. les créanciers du cédant (et non ceux du cessionnaire) puissent saisir-arrêter valablement la créance cédée. La transmission de la créance ne s'opère donc pas seulement par l'acte juridique du transport, mais en outre par le fait juridique de la dénonciation, laquelle cependant pourra être considérée comme une condition comprise dans l'acte juridique du transport, de même que la condition (suspensive) est com-

¹⁾ J'ai traité de cette iniquité, et j'ai combattu l'erreur, que le droit *romain* avait admis la cession (non des *actions*, mais) des créances, dans un jugement du tribunal d'Ismaïlia de févr. 1877 et dans deux notes insérées dans la "Gazette des tribunaux" égyptienne, le tout reproduit dans "Egyptische gemengde vonnissen" (jugements mixtes égyptiens), Leiden, E. J. Brill, 1878. — Le transport des créances peut avoir été reçu dans le "droit commun allemand", comme dans l'ancien droit français ; mais il faut bien distinguer de ce droit romain posthume et modifié, le "droit romain à Rome". — Il est vrai que les sources parlent de "vendere nomen", comme de "in solutum dare nomen". Mais ce "vendere nomen" est une expression qui indique, non le transport de la créance, mais la transaction économique, laquelle donne lieu soit à un mandat, une procuratio in rem suam, soit à une cession de l'action. — Dernburg (Pand. II § 47 et 49, et p. 129/30, n. 8. 1.) n'affirme le transport des créances que pour le droit commun allemand, non pour le vrai droit romain.

prise dans la convention qui donne naissance à une *obligation*.¹⁾ — La cession est sujette à une autre infirmité juridique. Lorsque la créance, grâce à la coopération des trois parties, passe à un nouveau créancier, elle est transmise intégralement, au moins jusqu'aux limites déterminées par les parties et par conséquent acceptées par le débiteur. Mais, quand le débiteur n'a pas consenti à la cession, la créance ne passe (dans le droit français comme dans le droit romain) que sauf le droit du débiteur d'invoquer contre le cessionnaire la compensation qu'il pouvait invoquer contre le cédant avant la dénonciation, ou de faire valoir contre le cessionnaire les autres exceptions qu'il pouvait avoir acquises avant la dénonciation contre le cédant.

La cession ayant été reçue (à tort) comme institution de droit, il faut bien qu'elle s'opère par un acte écrit de transport entre les deux créanciers et par la signification (authentique) de cet acte faite en leur nom au débiteur. Le transport oral, ou écrit mais non accepté ou non signifié, ne doit avoir aucun effet.

La transmission de l'engagement à un nouveau débiteur sans le consentement du créancier est encore plus impossible que la transmission de la créance sans le consentement du débiteur. On ne peut donner au créancier sans son approbation un autre débiteur, lequel pourra être insolvable ou introuvable ou de mauvaise foi.

Le droit français contient une subrogation d'un nouveau créancier dans les droits de l'ancien, opérée par convention entre ces deux créanciers sans le consentement du débiteur ; et ce à l'occasion, non d'une vente de la créance au prix de sa valeur probable, mais du paiement intégral de la créance faite par le nouveau créancier à l'ancien. Cette subrogation semble moins dangereuse pour le débiteur, puisque le créancier subrogé n'est pas un spéculateur, mais un payeur sérieux. Il est inadmissible, cependant, que le créancier donne à son débiteur, sans le consulter, un autre débiteur^{2).}

¹⁾ V. ci-dessus p. 149. Ce *transport* sous condition suspensive est encore contraire à l'analogie des autres transports (propriété, usufruit, servitudes et créances foncières, monopoles), dont l'effet est toujours certain et immédiat, non futur, ni conditionnel.

²⁾ L'art. 1250 du C.C. contient une autre subrogation conventionnelle, qui est très innocente. C'est la subrogation du prêteur d'une somme d'argent qui a servi à payer la dette, dans tous les droits du créancier, sans la permission de celui-ci. Dans ce cas le débiteur se donne un nouveau créancier, en même temps qu'il paie intégralement son ancien créancier. Il y a dans ce cas 1^o. l'extinction d'une ancienne obligation par un paiement, c-à-d. par une convention de transport de propriété entre l'ancien créancier et le débiteur, 2^o. la création d'une nouvelle obligation, par convention entre l'ancien débiteur et un nouveau créancier, c-à-d. d'une obligation de prêt, laquelle est pourvue de tous les accessoires avantageux de l'ancienne créance.

J'ai traité de la subrogation dans mes "Etudes de droit" I, p. 109 seqq.

La transmission des obligations nominatives ou personnelles peut se faire des manières suivantes :

1^o. Celle des créances et celle des engagements, par convention avec la participation des trois parties ; la cession et la subrogation conventionnelle ayant été écartées.

2^o. La transmission légale, tant des créances que des engagements, par suite de la succession légitime ou héréditaire¹⁾. Cette transmission a lieu *A.* pour peu qu'elle n'ait pas été exclue par la convention qui donne naissance à l'obligation, *B.* pourvu que la nature, soit de la créance, soit de l'engagement, ne les empêche pas de passer aux héritiers.

3^o. La transmission légale des créances par suite d'un *legatum vindicationis* ; et

4^o. la transmission des créances par suite d'un *legatum damnationis* et au moyen d'un transport fait entre les héritiers et le légataire.

5^o. La transmission légale des créances par la subrogation légale dans des cas déterminés par le droit positif, comme la subrogation de la caution qui a payé, dans les droits du créancier contre le débiteur principal, et comme la subrogation dans les cas indiqués aux art. 1251, 1^o, 2^o. et 4^o. et 874 C.C²⁾.

6^o. La transmission des créances par jugement ou acte judiciaire. Par exemple, le juge qui déclare la validité d'une saisie-arrêt, adjuge et fait passer la créance saisie au saisisseur, créancier du débiteur saisi, lequel est lui-même créancier du tiers-saisi ; sauf, bien entendu, que le jugement (ou déjà la demande en validité) doit être signifié au tiers-saisi pour que la transmission ait lieu à son égard³⁾.

OBLIGATIONS COMMUNES.

Un dernier mot sur les obligations *communes*. Les obligations communes le sont, ou par rapport à la *créance*, ou par rapport à la *dette*. Elles peuvent l'être à la fois quant à la créance et quant à

¹⁾ La loi peut rattacher cette double transmission à la vente ou en général au transfert, soit d'un patrimoine, soit d'une entreprise commerciale, industrielle, agricole, de transport, etc. (v. a. 22 du Code de commerce allemand).

²⁾ L'art. 1251 3^o. ne renferme qu'un principe général dont les applications doivent se trouver dans la loi. Le C.C. n'en contient qu'une seule, celle de la caution au créancier. Il ne subroge ni les codébiteurs solidaires (a. 1213), ni les cautions, les uns aux autres.— J'ai traité cette question l.l. p.128 seqq.

³⁾ Art. 564/5 du Code de proc. français.

la dette. Mais dans ce cas il n'y a aucun rapport entre ces deux communautés. On peut donc définir l'obligation commune comme celle où à une seule créance d'une seule personne répond une seule dette de plusieurs, ou bien à une seule dette d'un seul une seule créance de plusieurs. — La communauté, soit quant à la créance, soit quant à la dette, peut être établie par convention, comme à l'occasion de la constitution d'une société, du partage d'une succession, etc; et elle peut naître incidemment, comme par l'effet d'une succession, par le legs ou la donation ou la vente d'une créance faite à plusieurs, ou enfin par un délit ou par un autre acte, un événement, une circonstance, qui oblige à quelque indemnisation, à quelque restitution, à quelque reddition.

Les obligations communes sont différencierées en premier lieu par le fait que les *prestations* sont indivisibles ou divisibles. La plupart sont indivisibles, mais il y a une espèce extrêmement importante de prestations divisibles, celles qui consistent à transporter la propriété d'une somme d'argent. Nous pourrons les appeler „obligations pécuniaires”.

Les obligations à prestations *indivisibles* sont organisables de deux manières principales. 1^o. Chacun des créanciers réclame la prestation (entière) du débiteur, et la prestation est due au créancier par chacun des débiteurs. Mais la prestation ayant eu lieu, les autres créanciers ont perdu leur droit, et les autres débiteurs sont libérés. Il ne reste aux autres créanciers que de réclamer de celui qui a obtenu la prestation, des compensations proportionnelles à leurs parts communautaires, et au débiteur qui a fait la prestation, à réclamer des autres débiteurs une semblable compensation. 2^o. Les plusieurs créanciers ne peuvent réclamer la prestation que tous ensemble, et les plusieurs débiteurs ne sont obligés à la faire que lorsqu'elle est réclamée de tous à la fois. La liquidation entre les créanciers ou les débiteurs se fera dans ces cas comme il vient d'être dit.

Les obligations à prestations *divisibles* sont susceptibles au moins d'une triple organisation. 1^o. Chacun des créanciers ne peut réclamer du débiteur que sa part proportionnelle dans la créance, et chacun des débiteurs ne doit au créancier que sa quote-part dans la dette. 2^o. La solidarité (romaine) bien connue des plusieurs créanciers et des plusieurs débiteurs. Chacun des créanciers peut exiger du débiteur le paiement, ou d'une partie quelconque de la dette, ou de la dette entière, et tous les créanciers ont perdu le droit d'exiger ce qui a été payé. Le créancier peut exiger de chacun des débiteurs le paiement, soit d'une partie quelconque de la dette, soit de la dette entière ; et en touchant une partie, il perd le droit d'exiger de chacun des débi-

une somme supérieure à la partie encore impayée de la dette. La liquidation entre les créanciers ou les débiteurs se fait comme ci-dessus. 3^o. Chaque créancier ne peut exiger que sa quote-part dans la créance, tant que les autres n'ont pas refusé ou négligé de faire de même; mais la part de ceux qui refusent ou négligent de l'exiger, ou qui sont absents ou morts, peut être réclamée par les autres, par chacun proportionnellement à sa quote-part. (Exemple de plusieurs personnes lésées, par rapport à une amende due à cause d'un délit commis contre elles.) Le créancier pareillement ne peut exiger d'abord de chaque débiteur que sa quote-part; mais il peut exiger des autres (de chacun proportionnellement à sa quote-part) la part des insolubles, des absents, des morts ou de ceux qui sont en défaut de payer leur quote-part régulièrement exigée ¹).

Ce sont là les notions fondamentales de la matière des „obligations communes”; sauf les règles variées et les déviations arbitraires que peut contenir le droit positif, et que contiennent en effet les droits historiques. Pour bien saisir ces notions fondamentales, il ne faut pas prendre pour point de départ la distinction des obligations solidaires et non solidaires (actives et passives). Cette distinction ne couvre pas tout le champ des obligations communes, lesquelles peuvent être „ni solidaires ni non solidaires”, dans le sens de non partagées ou de partagées entre les „plusieurs créanciers” et les „plusieurs débiteurs”. D'autre part, elle est applicable à des obligations non communes, mais principales et accessoires (cautionnement). ²)

¹) On a opposé cette formation, comme „la dette commune (Mitschuld) germanique”, à la dette solidaire romaine. Cependant cette formation n'a rien d'exclusif dans l'ancien droit germanique ou allemand. Elle n'est qu'une des variétés de la dette aux mains réunies (zu gesammter Hand) dans le droit varié et indécis du moyen âge. (V. Stobbe, D. Priv. R. III § 176, Heusler, Instit. II § 128).

²) Les subtilités de la distinction toujours un peu problématique entre les obligations corréales et simplement solidaires sont étrangères aux notions fondamentales de l'obligation commune. La distinction n'a aucune valeur juridique. Son origine se perd dans l'histoire du droit romain et surtout de l'ancienne procédure (V. Dernburg, Pand., II § 70—75).

C H A P. VIII.

PROPRIETE.

NOTION JURIDIQUE DE LA PROPRIÉTÉ.

On s'est donné beaucoup de mal pour saisir et pour bien définir la nature de la propriété¹⁾. Néanmoins on est tombé dans l'erreur, parce qu'on n'a pas cherché l'essence de la propriété dans ce qui la distingue parmi les rapports juridiques. On a même négligé de considérer la propriété comme un *rapport* de droit entre les hommes ou autres sujets de devoirs et de droits appartenant au droit privé économique. On s'est obstiné à trouver l'essence de la propriété dans son contenu: dans la somme des facultés exclusives ou dans l'ensemble du droit qu'elle confère au propriétaire; et on l'a même considérée comme un rapport entre l'homme et la chose(!).

Les juristes romains n'ont esquissé en aucune manière la notion de la propriété.

Les docteurs du droit naturel opposent la propriété à la communauté primitive, à laquelle elle a succédé. L'essentiel dans la propriété, c'est pour eux le droit de disposer de la substance d'une chose à son gré et exclusivement, à la différence de la communauté primitive qui donne à tous le droit d'usage de toutes les choses disponibles, à chacun selon son besoin²⁾.

¹⁾ V. Glück, Erläut. der Pand. nach Hellfeld, VIII § 576, et Weiske's Rechtslexicon, in voce Eigenthum.

²⁾ V. Wolff, Jus naturae, II. 2 § 5. 6. 11, 1 § 6/7. 10/11. 15. — S. de Cocceji (Novum systema iust. nat. et rom. IV. 2 § 237) définit simplement: «Dominium est facultas dominio competens de re sua *pro lubitu disponendi*.” — Cependant Grotius, après avoir enseigné que la propriété a succédé à l'indivision et à la communauté primitives (Jus belli et pacis, lib. II cap. II, et Introduction à la jurisprudence hollandaise II. 3), définit la propriété (dans ce dernier ouvrage II. 3 § 1. 4.) comme le droit «d'ob-

Parmi les anciens docteurs du droit romain, Donellus s'occupe spécialement de la nature du droit de propriété¹⁾. Il distingue cinq parties de ce droit, qui en épuisent le contenu: 1^o. la possession, 2^o. l'intégrité de la chose et le droit d'être dédommagé par celui qui ne respecte pas cette intégrité, 3^o. l'usage de la chose, 4^o. le droit d'exclure qui que ce soit de l'usage qu'on ne veut pas exercer soi-même, 5^o. le droit d'aliéner la chose et de la détériorer ou de la détruire, quand on n'en veut plus pour soi²⁾. Evidemment cette distinction des droits contenus dans la propriété est très défectiveuse. — Mühlenbruch, le dernier représentant de l'ancienne école des romaniastes, distingue avec beaucoup plus de justesse les quatre droits suivants: ceux 1^o. de posséder, 2^o. d'user et d'abuser, 3^o. d'aliéner, 4^o. de revendiquer la chose *corporelle* qui est l'objet de la propriété³⁾.

Les juristes allemands modernes ne définissent plus guère la propriété en énumérant les droits qu'elle comprend. Leurs deux patriarches, Savigny et Puchta, la définissent comme le droit de domination sur les choses (corporelles), le droit complet de domination qui embrasse toutes les facultés relatives aux choses, de sorte que l'énumération en est inutile⁴⁾. Leur exemple a été suivi par

tenir la possession d'une chose qu'on ne possède pas" ou comme celui "d'obtenir la possession perdue d'une chose", ce qui ferait de la revendication, et non de la libre disposition, le contenu essentiel de la propriété. — Pufendorf, de jure naturae et gentium (lib. IV cap. IV.) dit au contraire: que la „vis dominii" est de pouvoir "pro arbitrio nostro disponere" et "ab usu quosvis alios arcere". Le contenu essentiel serait donc selon lui "le droit exclusif de disposer d'une chose".

Mais dans un chapitre suivant (XIII, de *obligationibus* quae ex dominio rerum per se oriuntur) il enseigne que deux obligations découlent immédiatement du droit de propriété: 1. celle de s'abstenir des choses d'autrui: "quilibet tenetur alterum pati de rebus suis disponere, iisdemque quiete frui, neque vi aut per fraudem illas corrumpere, intervertere aut ad sese trahere"; 2. celle de rendre au propriétaire la possession de sa chose que nous possédons. Ainsi, en remarquant les *devoirs* du public envers le propriétaire, Pufendorf se rapproche de la notion *juridique* de la propriété.

¹⁾ Donellus, Comment. de jure civili, lib. 9, cap 8—12.

²⁾ Ibid c. 9 (initio): „Non dubitabimus quin dominii hae velut partes sint quinque, in quibus hoc jus consistat. Prima, jus tenendae et possidendae rei. Secunda, licere incolumem tueri. Tertia, utendi fruendique jus. Quarta, jus ab eius usu arcendi quoilibet. Postrema, jus alienandi deminuendive.

³⁾ Mühlenbruch, doctrina pandectarum, § 241 (domini notio): "Dominio continetur jus: 1. sibi habendi ac possidendi rem corporalem, 2. arbitrio suo eadem utendi atque abutendi, 3. sese illâ abdicandi alioque modo de eâ constituendi, 4 denique in rem actionibus eandem repetendi sibique vindicandi.

⁴⁾ Savigny, I § 53, 56 „Eigenthum ist das Recht an einer Sache (= einem Stück der von uns beherrschten unfreien Natur) in seiner reinsten und selbständigesten

leurs successeurs romanistes¹⁾; même encore par Dernburg dans ses Pandectes (1884)²⁾. Les auteurs germanistes ne parlent pas autrement³⁾. Un auteur indépendant, Alb. H. Post, se rapproche de la notion véritable de la propriété, en disant que le caractère distinctif de la propriété, au sens non économique mais juridique, en est le côté négatif, savoir le droit d'exclure qui que ce soit de la domination de la chose dont on est propriétaire⁴⁾.

Quelques codes déjà vieillis, sans parler d'un rapport de domination entre le propriétaire et la chose, définissent la propriété par

Gestalt" ou bien "Eigenthum ist das Recht der unbeschränkten und ausschließenden Herrschaft einer Person über eine Sache"; l'obligation étant "partielle Herrschaft über fremde Handlungen". — Puchta, Pandekten et Vorlesungen § 144: "Eigenthum ist die volle rechtliche Unterwerfung einer Sache, die vollkommene rechtliche Herrschaft über einen körperlichen Gegenstand" (enthalt also die ausschließliche Befugnisz zu jeder Anwendung der Sache, zu jeder Verfügung über sie); ou bien : "Eigenthum ist die totale Unterwerfung der Sache (daher ist jede Befugnisz über eine Sache im Eigenthum enthalten)".

¹⁾ Arndts, Pand. § 126 : "Unterwerfung einer Sache an der rechtlichen Willensherrschaft einer Person." — Keller, Pand. § 111: "das selbständige und ausschließliche Recht über eine Sache". — Wächter, Pand. II § 118 : "die unmittelbare rechtliche Herrschaft über eine Sache". — Windscheid, Pand. § 167 : "Dasz Jemandem eine Sache eigen ist, will sagen, dasz sein Wille für sie entscheidend ist in der Gesamtheit ihrer Beziehungen." Windscheid ajoute, qu'on peut signaler plusieurs facultés (Befugnisze) comprises dans la propriété (par exemple, celle de faire usage de la chose, d'en écarter les tiers, de la revendiquer), mais que la propriété n'est pas la somme de ces facultés qui en découlent.

²⁾ Dernburg, Pandekten I § 192 : "Das Eigenthumsrecht ist das Recht genereller Herrschaft über die körperliche Sache. Es gewährt, seiner Bestimmung nach, jedwede Macht über die Sache, welche nach Natur und Recht möglich ist. Die dinglichen Rechte im engeren Sinne unterwerfen die Sache dem Berechtigten nach bestimmten Richtungen und zu bestimmten Zwecken." Dernburg compte parmi les facultés (Befugnisze, que procure "die volle und ausschließliche Macht über die Sache", outre la possession et l'usage, l'aliénation et la revendication.

³⁾ Stobbe, deutsches Privatrecht II (2 Aufl.) § 78 p. 50: "Das Eigenthum ist (nicht die vollständige und ausschließliche, sondern) die oberste rechtliche Herrschaft über eine Sache. — Autres germanistes : F. Walter, deutsche Rechtsg. § 535 : "volle Herrschaft über die Sache" (1857). Gerber (1857), Syst. deutsches Priv. R. § 76 : "völlige Herrschaft einer Person über eine Sache". Bluntschli, deutsches Priv. R. (1853) § 57: "die vollkommene Herrschaft der Menschen über die Sachen". Heusler, Instit. des deutschen Priv. R. II § 86 : "vallseitige Beherrschung des Gegenstandes, in Bezug sowohl auf Nutzung als auf Verfügung" (1886).

⁴⁾ Post, gem. deutsches und hansestadt bremisches Privatr. II (1868) § 42 : "Das spezifisch rechtliche Element ist ausschließlich das negative des Ausschlusses aller fremden Willensherrschaft bei voller Unbestimmtheit der verpflichteten Personen." Post ne peut encore se débarrasser de la "Willensherrschaft" sur la chose, mais il sent que la notion juridique de la propriété est celle d'un rapport entre le propriétaire et le public, ayant des devoirs d'abstention envers le propriétaire.

les *facultés* qu'elle procure au propriétaire¹⁾). Le code saxon (1863) revient au droit de domination, mais il ajoute l'énumération des facultés qui y sont comprises²⁾.

FACULTÉS EXCLUSIVES DU PROPRIÉTAIRE.

Il importe de se faire une idée juste de ces facultés. — L'assignation absolue d'une chose à une personne, qui résulte du partage des biens, en d'autres termes le *fait* de la „propriété d'une chose”, confère au propriétaire des facultés exclusives par rapport à cette chose. Le *rappo*rt juridique de la *propriété* contient donc pour l'assignataire ou propriétaire le *droit* d'exiger du public une double *abstention* complète: 1^o. celle de faire, par rapport à la chose, tout ce dont il a la faculté exclusive, et 2^o celle de porter obstacle à son exercice de cette faculté. Le même *rappo*rt contient pour le public le devoir de cette double abstention. Or, la faculté exclusive qui est le fond du rapport juridique de la propriété, embrasse par la nature des choses — et sauf les diminutions introduites par le droit positif — tout acte matériel de l'homme ayant la chose pour objet. Elle comprend donc la faculté de posséder la chose, celle de la garder secrètement chez soi comme de l'exposer aux yeux du public, celle d'en jouir, d'en percevoir les fruits, de s'en servir à quelque chose, celle de la modifier, de l'altérer, de l'endommager, de la détériorer, de la consommer par l'usage, celle de la détruire utilement ou *inutilement*. La distinction précise et l'énumération complète de toutes ces facultés — qu'on a tâché de résumer dans le *jus utendi et abutendi* — chose très difficile d'ailleurs, n'a aucune valeur théorique. Ces facultés diverses sont indistinctement comprises dans la faculté générale d'agir par rapport à la chose, d'y toucher et d'en faire quoi que ce soit. — Il faut se garder d'appeler cette faculté générale „droit de domination” (*Herrschaft*). L'homme *domine* sur ses

¹⁾ Allg. preuss. Landr. (1794) I 881. „Befugnisz über die Substanz einer Sache mit Ausschließung Anderer zu verfügen.” — C. Civ. a. 544: La propriété est le *droit de jouir* et de *disposer* des choses de la manière la plus absolue (non contre lois et règlements). — Code autrichien (1811) § 354: „das Befugnisz mit der Substanz und den Nutzungen einer Sache nach Willkür zu schalten und jeden Andern davon auszuschließen.

²⁾ § 217. Das Eigenthum gewährt das „Recht der vollständigen und ausschließlichen *Herrschaft* über eine Sache“ Les § 218—220 énumèrent les Befugnisze comprises dans la propriété: savoir la faculté 1^o. de changer la chose, de la consommer, de la détruire selon son bon plaisir, 2^o. d'en disposer et notamment de l'aliéner, 3^o d'en faire usage, de la posséder, d'en exclure tout le monde.

Le nouveau Projet allemand (§ 848) ne fait que mentionner un double „droit” du propriétaire: (mit Ausschließung Anderer nach Willkür) *mit der Sache zu verfahren* und *über dieselbe zu verfügen*.

semblables — et en quelque sorte sur les animaux qui peuvent lui résister, mais qu'il est parvenu à se soumettre, à réduire à l'obéissance — mais on ne domine pas sur les choses inanimées, sur celles qui ne résistent pas.

Toute violation par le public de ses devoirs d'abstention fait ou peut faire naître des obligations entre le propriétaire et celui qui a enfreint lesdits devoirs. Ces obligations ont pour objet, soit un dédommagement pécuniaire, si l'infraction a causé au propriétaire un dommage économique et évaluable en argent, soit, faute d'un pareil dommage, une amende déterminée par la loi ou par le juge. — Il est naturel aussi que le fait de la possession (ou de la détention) de la chose d'autrui par qui que ce soit, oblige le possesseur (ou le détenteur), d'exhiber et de rendre la chose au propriétaire qui la réclame. En d'autres termes, la reddition de la chose au propriétaire est naturellement l'objet d'une obligation entre celui qui la tient, et le propriétaire : d'une créance de ce dernier, d'un engagement du premier. — La revendication est donc naturellement attachée à la propriété. Il est vrai, cependant, que le rapport juridique de la propriété peut exister sans la revendication. On peut obliger à la restitution de la chose 1^o le voleur (au sens étendu) et ses complices avec les recéleurs, à raison de leur possession criminelle, et 2^o tous ceux à qui le propriétaire a confié sa chose, en vertu du contrat; tout en supprimant le devoir de reddition fondé sur la seule propriété et en abrogeant p. c. la revendication. Dans ce cas, en effet, le rapport juridique de la propriété est toujours soutenu par l'indemnité — sinon par l'amende — à laquelle celui qui enfreint un devoir imposé par ce rapport, est obligé envers le propriétaire. Mais si cette obligation ex delicto est aussi supprimée, le rapport juridique de la propriété cesse d'être protégé ou sanctionné par la justice dite de la procédure civile, et ne continue d'exister juridiquement que par la protection insuffisante de la justice pénale et de la police. — Ainsi la propriété produit naturellement deux rapports juridiques *secondaires*, deux espèces d'obligations dont le rapport primaire entre le propriétaire et le public ne peut se passer entièrement. De ces deux rapports secondaires le second peut être supprimé à la rigueur, non le premier. La revendication peut être abolie, quoique non sans emporter la force vitale de la propriété; mais il faut conserver alors l'action du propriétaire en indemnité ou en amende.

FACULTÉS DE REVENDICATION ET D'ALIÉNATION.

La revendication et l'aliénation sont mentionnées communément

parmi les facultés comprises dans la propriété. Il est évident que la revendication n'est pas contenue dans le rapport (primaire) entre le propriétaire et le public, et qu'elle ne concerne que le rapport (secondaire) de l'obligation de rendre la chose au propriétaire. L'aliénation n'est pas une faculté secondaire, mais elle est également étrangère au rapport juridique entre le propriétaire et le public. La faculté d'aliéner la propriété d'une chose à titre gratuit ou à titre onéreux, celle de grever cette propriété d'usufruit ou d'autres droits d'usage, de possession et de jouissance, ou bien de servitudes ou d'autres obligations foncières, celle de la léguer par testament, celle de la donner en hypothèque ou en gage, celle d'en aliéner des parts indivises ou de s'associer des copropriétaires par indivis, en un mot la faculté de „*disposer*” du droit de propriété, est étrangère audit rapport juridique primaire, et ne fait aucunement partie du fait de la propriété qui résulte de l'assignation absolue des choses aux propriétaires. On n'a considéré la faculté d'aliéner comme une partie intégrante de la propriété, que parce qu'on s'est représenté à tort la propriété comme un pouvoir juridique absolu ou un droit souverain par rapport à une *chose*. La propriété, cependant, est aussi entière sans la faculté d'aliéner qu'avec cette faculté. Le droit peut l'accorder plus ou moins ou la refuser tout à fait au propriétaire sans toucher à sa propriété. Celui qui a un majorat ou un fidéicommis, est tout à fait propriétaire. On ne peut dire, qu'il n'est qu'usufruitier de la terre dont il ne peut disposer; car il est le seul „*ayant droit*” par rapport à cette terre, il n'y a pas d'autre propriétaire à côté de lui, et la famille ou la série des appelés ne peut être considérée juridiquement comme une personne investie de la propriété. — Il est indifférent pour la propriété, à plus forte raison, qu'au lieu de pouvoir passer aux héritiers testamentaires ou de pouvoir être léguée mortis causa, elle doive passer soit à d'autres personnes appelées après le présent propriétaire, soit à l'état.

LIMITATIONS DE LA PROPRIÉTÉ.

La propriété, privée de la faculté d'aliéner le droit ou d'en disposer en quelque manière, n'est donc pas une propriété *limitée*; car le rapport juridique entre le propriétaire et le public qui constitue la propriété, n'est pas atteint par cette privation. De même on parle à tort d'une *limitation* de la propriété, dès que le „*pouvoir absolu*” du propriétaire rencontre des limites ou des obstacles, sans que les devoirs du public envers lui soient entamés. Ainsi le rapport juri-

dique de la propriété n'est aucunement limité ou diminué aux dépens du propriétaire et au profit du public :

1^o. par cette seule raison : qu'il est interdit au propriétaire de faire de sa chose un usage criminel ou directement préjudiciable à la vie ou à la santé d'autrui, ou bien un usage intolérable pour les voisins ou pour le public ; et que la justice pénale et la police et même l'indemnité et l'amende privées sont mises au service de cette interdiction ;

2^o. par cette seule raison : que la propriété est sujette à l'expropriation forcée servant à l'exécution des jugements en justice civile et pénale, ou qu'elle est exposée à l'expropriation pour cause d'utilité publique, tant pour les meubles que pour les immeubles ; et ce, même sans dédommagement, s'il s'agit de contributions générales ou d'objets reconnus nuisibles et prohibés.

De même, la propriété n'est pas limitée :

3^o. quant aux biens fidéicommissaires dont le jus abutendi est exclu et le jus utendi circonscrit ou réglé dans l'intérêt des futurs propriétaires ;

4^o. lorsque le jus utendi ou seulement le jus abutendi est circonscrit et réglé dans l'intérêt des générations futures ou dans quelque intérêt économique actuel, comme par rapport à l'agriculture, à l'exploitation des forêts ou des mines, à l'exercice de la chasse et de la pêche, etc ;

5^o. par les entraves mises à la faculté de se servir de sa chose à son gré, d'en faire ce qu'on veut, soit dans l'intérêt de la défense contre l'ennemi, contre les inondations, le manque d'eau, l'incendie et autres dangers publics, soit en matière de voirie, de moyens de communication et de transport, soit en matière d'hygiène publique etc ;

6^o. par les mêmes entraves imposées dans l'intérêt privé des voisins, soit conformément à ce qui résulte de la „situation des lieux” ou de la nature des relations entre propriétaires voisins, soit d'une façon plus arbitraire, en vertu de ce qu'on appelle „servitudes (privées) légales”¹).

Dans tous ces cas l'exercice de la propriété subit une diminution quant au propriétaire, mais la propriété n'est pas amoindrie quant au public. Le public n'y gagne rien. Il n'est dispensé d'aucune abstention. Le rapport juridique de la propriété demeure intact.— Il y a, au contraire, une véritable limitation de la propriété dans

¹) Il s'agit, bien entendu, non des servitudes légales qui contiennent des obligations liées à la propriété foncière entre voisins, mais de celles qui sont des restrictions portées aux facultés d'usage et de possession des propriétaires fonciers dans l'intérêt des voisins. (V. p. ex. a. 671, 674, 676—681. C. civ.)

ce qu'on peut appeler toute „servitude publique légale”. Telles sont: l'*usus publicus riparum fluminis* mentionné par Gaius¹⁾; tout passage public (pour piétons, troupeaux, voitures) que le propriétaire doit souffrir sur son terrain; la vaine pâture, qui était une limitation réciproque dans les limites d'une commune, c.-à-d. entre chaque propriétaire et tous les autres propriétaires (tous membres *optimo* ou *pleno jure*) de la commune; la libre faculté de chasser ou de pêcher sur toutes les terres et dans toutes les eaux non exceptées, sans la permission du propriétaire, moyennant un permis de chasse ou de pêche. Dans ces cas le monopole du propriétaire est en souffrance, parce que le public a la faculté de faire de la chose un usage déterminé, concurremment avec le propriétaire. Le rapport juridique est *limité* par cette concurrence du public.

Au contraire, l'*usufruit*, l'*usage* et les autres démembrements de la propriété n'en sont pas des *limitations*. L'*usufruitier* ou l'*usager* acquiert le *jus utendi*, le propriétaire perd en même temps le *jus utendi* et le *jus abutendi*; mais les devoirs d'*abstention* du public ne diminuent pas lorsque l'*usufruit* ou l'*usage* est détaché de la propriété. Le droit d'exiger ces devoirs est seulement partagé entre le propriétaire et l'*usufruitier* ou l'*usager*. Le public est obligé à s'*abstenir* de l'*usufruit* ou de l'*usage* envers l'*usufruitier* ou l'*usager*, non envers le propriétaire; il est obligé à s'*abstenir* de toute dégradation, en première ligne envers le propriétaire, en seconde ligne envers l'*usufruitier* ou l'*usager*.

Il est évident, aussi, que les obligations de faire, de non faire ou de souffrir qui sont attachées à la propriété d'un fonds de terre et dues au propriétaire d'un fonds voisin, soit établies par la loi, soit constituées par les parties, en d'autres termes les servitudes privées, soit légales, soit volontaires, ne renferment aucune *limitation* de la propriété. Elles n'enlèvent au propriétaire aucune parcelle des fonctions comprises dans l'exercice de la propriété. Elles ne font que lui imposer une obligation envers une personne déterminée, et ne changent rien dans ses rapports avec le public.

Il en est de même de toutes autres obligations qui sont attachées à la propriété de la terre quant à l'*engagement*, mais dont la créance n'appartient pas au propriétaire, quel qu'il soit, d'un fonds voisin; et ce, sans aucune différence entre 1^o. les obligations de *faire*, comme les dîmes, les rentes ou autres redevances foncières et les corvées, 2^o. les obligations de *souffrir*, comme la chasse et la pêche.

¹⁾ *La 5 pr. D. de div. rer. (1.S), Institut. Just. II 1 § 4.*

d'une autre personne (créancière), concurremment¹⁾ avec celle du propriétaire, et 3^o. les obligations de *non-faire*, comme celle de ne pas bâtir ou de ne bâtir que d'une certaine façon au profit du créancier de cette obligation.

Il y a une foule de devoirs imposés par la loi ou le gouvernement envers l'état, la commune ou d'autres corps publics, et qui consistent à *faire* (comme les services publics, les redevances, les corvées, les impôts), ou à *souffrir* (par exemple le passage des militaires une construction publique sur son terrain), ou à *non-faire* (comme le devoir de n'avoir aucun feu la nuit, imposé aux habitants et aux propriétaires voisins d'un dépôt de matières explosives). Tous ces devoirs *publics* ne touchent pas le rapport juridique entre le propriétaire et le public, et en outre ne sont pas des obligations de droit privé économique. On ne peut donc les considérer comme des *limitations* du rapport juridique de la propriété.

En somme, il y a de véritables limitations de la *propriété* prise dans le sens de rapport de droit entre le propriétaire et le public: s. les cas de concurrence du public avec le propriétaire quant à l'usage de la chose. Mais elles ont peu d'étendue et très peu d'importance. Nous pouvons donc effacer dans les systèmes de droit et les codes²⁾ les chapitres spéciaux relatifs aux „limitations de la propriété” et faire disparaître du „droit civil” toute cette matière, dont on a fait beaucoup trop de cas jusqu'à présent.

NAISSANCE, EXTINCTION ET TRANSMISSION DE LA PROPRIÉTÉ.

La propriété naît, s'éteint et passe d'une personne à l'autre. Examinons de plus près ces événements juridiques.

La propriété est un rapport de droit entre une personne déterminée et le public à propos d'une chose. Elle commence donc dès qu'une personne commence d'être propriétaire, et elle finit dès qu'une personne cesse de l'être. Lorsqu'elle passe d'une personne à l'autre, il y a un double événement juridique: la naissance d'une propriété succède à l'extinction d'une propriété. Le transport ou en général la

¹⁾ Le droit de chasse ou de pêche *exclusif* d'une autre personne que le propriétaire est un démembrément de la propriété, comme tout usage partiel *exclusif*.

²⁾ V. le „preuss. Landrecht” I. 8 § 21—191. On y trouve toutes les prétendues limitations (*Einschränkungen*) de la propriété ci-dessus mentionnées.

Le C.C. français ne pèche que par la définition de la propriété (a. 544): „La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière *la plus absolue*, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage *prohibé* par les *lois* et les *règlements*.”

C. La propriété peut être transportée par une sentence judiciaire d'une partie à l'autre partie, dans les limites où la loi confère au juge ce pouvoir. Ce transport judiciaire a lieu : en cas de confiscation au profit de l'état; lors d'un partage de biens entre les cohéritiers ou communautaires; lorsqu'un gage est adjugé au créancier en paiement de sa créance; en cas de rescission ou de restitutio in integrum, faisant retourner la propriété à l'ancien propriétaire.

D. L'acte juridique de l'adjudication judiciaire opère la transmission de la propriété entre l'acheteur et la personne dont les biens sont vendus en justice par exécution d'un jugement, et qui n'est point le vendeur consentant et coopérant à la vente.

E. La transmission s'opère, quant aux droits de propriété compris dans une succession, par les faits juridiques réunis 1^o. de la qualité d'héritier conférée par le droit ou par une disposition testamentaire, 2^o. de la mort de celui dont les biens sont hérités ab intestato ou ex testamento, 3^o. de l'adition avec effet rétroactif, de manière que la propriété de l'héritier succède immédiatement à celle du défunt.

F. La transmission s'opère de la même façon entre le défunt et le légataire auquel la propriété d'une chose a été directement léguée sans l'intervention d'un héritier (legatum vindicationis).

G. La transmission s'opère entre le donataire et le donneur par le fait juridique¹⁾ de la révocation aux cas définis par la loi, lorsque cette révocation produit son effet ipso jure, c.-à-d. sans rescission par le juge.

H. Enfin la transmission peut être causée par des faits juridiques divers, par des occurrences spéciales auxquelles la loi l'a rattachée; par exemple, dans les cas dits de „révocation légale” d'une donation (a. 960—964 C.C.), ou lorsque la loi prononce la peine de la déchéance de la propriété d'une chose contre celui qui s'en est procuré la possession par violence.

NAISSANCE DE LA PROPRIÉTÉ SANS TRANSMISSION.

1^o. Par le fait juridique de l'occupation des choses qui ne sont la propriété de personne, c'est-à-dire, dans les sociétés bien assises sur leur territoire, des meubles qui sont res nullius; la terre étant complètement partagée, et les terrains abandonnés étant la propriété de l'état.

2^o. Quant à ces terrains, par la seule circonstance du défaut de propriétaire.

¹⁾ La révocation n'est évidemment qu'un fait juridique auquel la loi attache le retour de la propriété au donneur. Celui-ci n'a pas le pouvoir juridique de révoquer unilatéralement une donation.

3º. Par l'usucaption, c'est-à-dire par les faits juridiques requis par chaque droit positif; par exemple, par la possession exercée pendant un certain laps de temps, animo possidendi, ex justo titulo, avec bonne foi à l'origine, ou bien, par le fait de se conduire et d'être respecté comme propriétaire, avec bonne foi constante, durant un certain laps de temps. — L'usucaption dérobe la propriété à celui qui l'avait, mais seulement parce que l'acquisition de la propriété d'une chose par la personne B. la fait perdre nécessairement à la personne A.. L'usucapteur devient propriétaire, sans qu'il y ait un rapport ou une connexité entre la perte et l'acquisition, entre l'extinction et la naissance du rapport juridique de la propriété. Il devient propriétaire, indépendamment d'une propriété antérieure, contre tout le monde. Il ne dit pas à son prédécesseur: „votre propriété m'a été transmise par l'effet de tels faits juridiques”, mais: „je ne vous connais pas; je suis propriétaire, parce que j'ai possédé de telle manière, pendant tel espace de temps”. L'usucaption de la chose de n'importe qui, procure la propriété sans transmission, tout comme l'occupation de la chose qui n'appartient à personne.

4º. Le fait de la séparation matérielle d'une chose accessoire d'avec la chose principale et celui de la division d'une chose en deux ou plusieurs choses, font naître la propriété des choses (accessoires) séparées, ou des choses produites par la division, s'il faut les considérer, non comme des fragments de la chose principale ou divisée, mais comme des choses *nouvelles* qui n'ont pas encore eu de propriétaire. — Il en est ainsi des fruits naturels — végétaux ou animaux — qu'on sépare ou qui se séparent naturellement de l'animal- ou de la plante-mère, et des produits ou autres objets qu'on retire ou sépare des mines, des carrières, du sol¹⁾. Le propriétaire de la chose principale devient propriétaire de la chose nouvelle; la propriété de cette chose naît par le fait de la séparation dans les circonstances données. De même, la division d'un champ en deux champs, d'une planche en deux planches etc, en substituant deux choses nouvelles à une chose précédemment existante, fait naître deux propriétés nouvelles, revenant au ci-devant propriétaire de la chose divisée.

Au cas de commixtion, de confusion ou de réunion²⁾ de deux

¹⁾ Y compris les arbres et les plantes mêmes, et tout ce que fournissent les constructions démolies. L'usufruitier, le locataire etc. peuvent, au lieu du propriétaire d'une chose, acquérir la propriété des fruits ou d'autres produits séparés, soit par le seul fait (juridique) de la séparation, soit en y joignant le fait (juridique) de la perception des fruits, c-à-d. l'acte de les recueillir.

²⁾ P. ex. aux cas d'alluvion, d'avulsion suivie de "coalescence", d'implantation, d'inéification de matériaux, d'afferrumination.

ou de plusieurs choses ou matières dont la propriété appartient à des personnes différentes, de telle façon que la séparation est pratiquement impossible, il peut arriver que l'une des choses ou matières (la principale) absorbe l'autre (l'accessoire). Alors, comme aucune chose nouvelle n'est produite, le propriétaire de la chose principale n'obtient aucune nouvelle propriété. Une propriété s'éteint, sans qu'une autre prenne naissance. C'est donc à tort qu'on parle de l'*accession* comme d'une manière d'*acquérir* la propriété. La chose principale, agrandie ou augmentée, restant la même que devant, demeure l'objet du rapport juridique préexistant. — Si, au contraire, aucune des choses mélangées, confondues, réunies n'absorbe les autres, les propriétaires de ces choses deviennent nécessairement copropriétaires de la nouvelle chose.

Ainsi 5^e. une nouvelle propriété (commune) succède aux anciennes propriétés éteintes.

6^e. Lorsqu'une chose nouvelle a été formée par quelque procédé technique ou artistique, l'auteur de ce procédé devient le propriétaire de cette chose nouvelle, même s'il a employé une matière ou des matières appartenant à d'autres propriétaires. La propriété de la chose nouvelle naît alors par le fait (juridique) de la „spécification”.

Enfin 7^e. le C.C. français contient un cas absurde de naissance de la propriété sans transmission, pour les meubles seulement. Comme l'exprime l'adage „en fait de meubles possession vaut titre”, la possession — c.-à-d. le simple fait de posséder pour soi (par soi ou par autrui) — entraîne (sauf certaines exceptions) la propriété des meubles ; en d'autres termes, quant aux meubles la possession (juridique romaine) engendre la propriété, est un modus acquirendi dominium. Les autres ou anciens modi acquirendi (excepté l'usuapanion) ne sont point abrogés ; mais ils sont affreusement malmenés dans leur conflit avec le nouveau mode, dont l'effet, toujours actuel, est toujours postérieur à celui des anciens modes¹⁾.

EXTINCTION DE LA PROPRIÉTÉ SANS TRANSMISSION.

La propriété s'éteint sans être transmise :

- 1^e. par l'acte juridique de l'abandon ou par le fait juridique²⁾ de la déréliction ;
- 2^e. par le fait que les animaux non domestiques — dont „la

¹⁾ Je crois avoir démontré par l'évidence historique : que tels sont le sens et la portée de l'art. 2279 C. C., dans mon „Système de la propriété mobilière”.

²⁾ V. p. 123 ci-dessus.

nature est sauvage" — ont regagné leur liberté naturelle (= suivant le droit romain);

3^e. nécessairement par la destruction de la chose ;

4^e. par la commixtion, la confusion, la réunion, qui a fait périr les anciennes choses ou matières, lesquelles en ont formé de nouvelles ;

5^e. par la spécification qui a fait périr les matières y employées et mis fin à la propriété de ces matières ;

6^e. par la prise d'une chose par l'ennemi.

MODI ACQUIRENDI DOMINIUM, DIVISIONS.

A l'exemple du droit romain on a fait beaucoup de cas dans les systèmes de droit et dans les codes ¹⁾ des manières dont on *acquistiert* la propriété; et on ne s'est guère occupé des manières dont on la *perd*.

Ou a proposé plusieurs divisions des manières d'acquérir la propriété: 1^o. acquisition civile et naturelle (selon le droit romain); 2^o. acquisition intentionnelle et ipso jure; 3^o. acquisition par la possession ou ipso jure (= *transitus legalis dominii*); 4^o. *acquisitio universalis et singularis*, enfin 5^o. acquisition originaire et dérivative. Cette dernière division est sans doute la plus importante, puisqu'elle répond à la distinction de la transmission de la propriété et de sa naissance sans transmission. Seulement, le terme „dérivatif” est inexact. La propriété naissante ne dérive, ne procède pas de celle qui s'éteint; elle ne fait que lui succéder, de telle façon que l'ex-

¹⁾ Le livre III du C.C. porte l'inscription „des différentes manières dont on acquiert la propriété”; et le législateur, après avoir mentionné ces manières dans des dispositions générales (a. 711 suiv.), a tâché d'exposer au livre III toutes les matières du droit pécuniaire (excepté celle des biens et celle de la propriété avec ses accessions et avec ses démembrements ou autres „droits réels”, traitées au livre II). — Les modes d'acquisition de la propriété remplissent aussi un grand rôle dans le code prussien (Allg. Landr. I tit. 9 à 13). — Le code français indique très incomplètement les modes d'acquisition originaire dans les art. 712 et suivants. Et l'art. 711 contient une énumération fort défective des modes d'acquisition „dérivative”: „La propriété des biens s'acquiert et se transmet (1^o) par succession, (2^o) par donation entre vifs ou testamentaire, et (3^o) par l'*effet* des obligations.” Cette dernière catégorie ne comprend que les transmissions qui se font en exécution (et par conséquent à la suite, non par l'*effet*) d'une obligation. Les transmissions qui se font sans obligation préalable — p. ex. celles du prêt, de la fiducia (gage avec transmission de propriété), de la vente au comptant, (qui est un échange immédiat de la chose et du prix) — lui échappent. Le législateur avait, d'ailleurs, oublié que, d'après le nouveau principe du C.C., la convention seule avait la vertu de transmettre la propriété, indépendamment de l'obligation — qui résultait de la convention — de délivrer la chose subséquemment.

tinction et la naissance se supposent, se tiennent, dépendent l'une de l'autre. La nouvelle propriété ne dérive pas de l'ancienne, mais des actes ou autres faits juridiques qui causent l'événement juridique de la transmission de la propriété. A l'*"acquisition originale"* il faudrait donc opposer, non l'*acquisition dérivative*, mais, l'*acquisition successive*. — Cependant, la distinction, l'énumération et la division des divers modes d'acquérir la propriété n'a aucune importance théorique ; et il est inutile d'accorder à ces *"modi acquirendi dominium"* un chapitre séparé dans le code de droit pécuniaire.

COPROPRIÉTÉ.

Un mot encore sur la notion juridique de la copropriété. La propriété commune de plusieurs est une *seule* propriété, parce que l'unité de la chose détermine celle de la propriété de cette chose.

La copropriété peut être organisée de deux manières principales. 1. La propriété peut être divisée idéalement en parties indivises selon le nombre des communistes, soit égales, soit inégales ; ces parts indivises sont toujours aliénables et passent aux héritiers. C'est l'organisation romaine que nous connaissons. 2. La copropriété peut être organisée, au contraire, de manière que les communistes n'aient pas, dans la propriété commune, des parts indivises, aliénables et passant aux héritiers ; qu'ils ne puissent être copropriétaires dans des proportions différentes ; et que, dès que l'un d'eux meurt ou sort de la communauté, les autres profitent de cette circonstance, parce qu'ils restent désormais copropriétaires sans lui. Le prétendu *"condominium plurium in solidum"* est un non-sens juridique¹⁾. On peut dire seulement que, dans le second système, les plusieurs condonini, ayant ensemble une seule propriété, tiennent lieu ensemble d'un seul propriétaire, tant entre eux que par rapport aux tiers.

¹⁾ *Non-sens* qu'on tâche en vain de faire accepter comme *"droit germanique"*. (V. mon art. *"regtsgemeenschap"* dans mes *"Etudes de droit"* I, p. 280 suiv.). L'application du second système tient à des institutions *primitives* concernant la copropriété immobilière et la vie communautaire des familles. Elle est *internationale* plutôt que germanique. Le premier système est très simple et très logique. Il est satisfaisant au point de vue juridique et convient au droit d'un peuple policé. Cela est vrai surtout quant à la copropriété incidente, celle qui résulte (non d'une convention qui l'établit, comme à l'occasion d'une société fondée ou du partage d'une succession, mais) de quelques autres faits juridiques, comme d'une succession légitime ou testamentaire, d'un legs, d'une donation, d'une vente faite à plusieurs.

C H A P. IX.

P A T R I M O I N E.

La notion du patrimoine¹⁾ n'est pas une subtilité juridique. Il faut un état avancé du droit pour qu'elle se développe, mais elle n'a rien d'artificiel ni de contingent. Ce n'est pas une notion spécialement romaine. Les juristes romains ne l'ont pas même exposée ni nommée. Mais c'est une notion à laquelle le progrès économique et juridique doit conduire partout et toujours. Il faut donc la considérer comme une notion *fondamentale* du droit privé économique.

Le patrimoine est composé d'un actif et d'un passif.

L'actif comprend, non des choses ou des biens, mais seulement des *droits* ayant une valeur économique ou pécuniaire: 1^o des droits de *propriété*²⁾, 2^o. des droits d'*usufruit* et autres „démembrements”, comme ceux de chasse et de pêche, 3^o. des droits de domination, s'il y en a, 4^o. d'autres monopoles, 5^o. des créances nominatives, cambiales, anonymes, 6^o. des droits de redevance attachés à la propriété de la terre, s'il y en a, comme les cens et les dîmes. Mais l'actif ne comprend pas les servitudes foncières, lesquelles ne font qu'augmenter la valeur du fonds dominant, ni pour la même raison d'autres droits ayant pour objet des redevances et inséparablement attachés à la propriété de la terre. Le passif ne comprend que les dettes, soit pécuniaires, soit ayant une valeur (négative) pécuniaire.

¹⁾ Les auteurs français ne se sont guère occupés de la notion du patrimoine, et le mot n'est guère usité. Dalloz définit: „l'ensemble des *biens* d'un individu”; l'Académie et Littré ne mentionnent pas même ce sens général. Le terme *biens* ne peut servir, parce qu'il ne désigne que l'actif. L'emploi du mot patrimoine, toutefois, est justifié par celui du mot latin *patrimonium*. Il vaut mieux que l'allemand „*Vermögen*”.

²⁾ Non des droits de *possession*: parce que l'existence de ces droits dépend de la continuation d'un fait ou de faits qui peuvent cesser à tout moment, selon ou contre le gré du possesseur; parce qu'à raison de cette incertitude, la valeur du droit de possession est toujours indécise, non susceptible d'appréciation; et parce que le droit de possession n'est pas susceptible de transport, ni ne peut passer à l'héritier, par cette raison que ce droit dépend d'un fait personnel, qui est l'exercice actuel du droit de propriété (ou d'*usufruit*).

Le patrimoine existe indépendamment de la prépondérance pécuniaire de l'actif ou du passif. Il existe même, lorsqu'il y a un actif sans passif ou un passif sans actif, le passif ou l'actif dans ces cas n'existant qu'à l'état de possibilité et pouvant survenir à tout moment. Le patrimoine, en effet, n'est que l'ensemble des droits et des devoirs *économiques* que peut avoir une personne.

La notion du patrimoine se présente en premier lieu à l'occasion d'une succession légitime ou testamentaire. Le patrimoine du défunt passe à l'héritier, chez qui il rencontre un autre patrimoine, celui de l'héritier. Ces deux patrimoines peuvent rester séparés pendant une période déterminée, afin que les créanciers des deux patrimoines ne se nuisent pas réciproquement. Mais il faudra bien que la fusion des deux patrimoines finisse par s'opérer, et qu'ainsi la distinction toujours plus difficile des deux actifs soit effacée. Suivant notre droit moderne, comme d'après le droit romain, les deux actifs et les deux passifs se confondent immédiatement. Cependant le patrimoine du défunt continue à exister séparément : 1^o. tant que l'héritier ne s'est pas présenté, 2^o. lorsque la succession est acceptée sous bénéfice d'inventaire. Le patrimoine, dans ce dernier cas, est en liquidation. Il n'en est pas de même dans la faillite et la cession des biens. Au contraire, le patrimoine y est dissous. Tous les *biens* du débiteur cédant ou du failli y sont cédés ou assignés, à une époque déterminée, aux *créanciers* qui se présentent.

La notion du patrimoine se présente, en second lieu, à propos des sociétés ou des fondations douées de personnalité juridique, surtout lorsque, ayant cessé d'exister, elles sont en liquidation ou font retour à l'état ou à d'autres successeurs. De même, à propos des mineurs, des curandi, des absents ou d'autres administrés.

Il y a aussi des faux patrimoines. 1^o. L'ensemble des biens (droits économiques) et des dettes d'une société qui n'est pas une personne juridique, par exemple d'une société en nom collectif dont les membres sont obligés solidairement aux créanciers de la société, sans que ceux-ci soient privilégiés sur ses biens. C'est alors la séparation observée par les sociétaires qui fait de l'ensemble des biens et des dettes de la société un patrimoine à part. 2^o. La communauté conjugale : l'ensemble des biens communs et des dettes communes aux époux, ensemble distinct de leurs biens personnels et de leurs dettes personnelles.

L'unité juridique du patrimoine en permet le transport. Seulement, les droits positifs ne permettront pas facilement que le patrimoine actuel — tel qu'il est à l'époque du transport projeté — puisse être arbitrairement transporté à autrui. Des objections graves s'opposent

aussi au transport (= à la vente) des successions non encore ou déjà dévolues, à l'effet de substituer l'acquéreur à l'héritier, ce qui revient à la transmission conventionnelle de la qualité d'héritier.

Lorsqu'il y a deux ou plusieurs héritiers, le patrimoine du défunt continue à exister séparément pour eux et leur devient un patrimoine commun et distinct de leur patrimoine personnel. Naturellement, la communauté des cohéritiers n'a pour objet que l'ensemble des biens et des dettes, non chaque bien, ni chaque *dette* (même pécuniaire et par conséquent divisible). Un cohéritier ne peut donc aliéner sa part dans chaque bien, proportionnelle à sa part dans le patrimoine entier, et les créanciers du défunt ne pourront exiger de chaque cohéritier sa quote-part dans la dette commune¹⁾.

Quant aux faux patrimoines, les associés et les époux n'ont certainement qu'une communauté pour l'ensemble, et ne pourraient donc vendre leur part dans chaque bien, lors même que la nature de la communauté conjugale ou de la société ne s'y opposait pas.

¹⁾ Toujours, si le droit positif (comme le faisait le droit romain) n'en dispose pas autrement; et sauf les droits primitifs où l'idée du patrimoine (= *universitas juris*) ne s'est pas encore bien développée.

C H A P. X.

POSSESSION ROMAINE.

La notion juridique de la possession — depuis Savigny — a causé beaucoup d'embarras dans le monde des juristes. Si l'on veut porter dans cette matière une clarté désirable, il est indispensable de se faire une idée juste de la possession *romaine*. En effet, nos idées sur „la possession” ont été fortement influencées par les erreurs traditionnelles et par les diverses théories qu'on s'est faites sur la possession romaine; et, en revanche, les modernes ont importé leurs propres idées dans le droit romain. Il est important de se convaincre que la portée du droit romain concernant la possession dite *ad interdicta* est peu considérable, et que pour faire la construction juridique de la possession moderne — c-à-d. du rapport juridique de la possession — il faut simplement écarter le droit romain et ne s'occuper que du droit encore actuel de la plainte.

Il n'est pas facile cependant de traiter en peu de mots la question de la possession romaine, d'autant moins que cette question a donné lieu à tant de recherches, de controverses et de théories. Il faudra reprendre et exposer toute la matière, en reproduisant tous les passages des sources qui s'y rapportent.

Depuis les derniers travaux sur¹⁾ la „possession” du droit romain, cette possession ne nous est plus aussi obscure, aussi incomplètement connue, aussi énigmatique, qu'elle n'avait pas cessé de l'être après l'œuvre juvénile et brillante de Savigny.

D'abord, pour trouver l'origine des interdits possessoires, il ne faut

¹⁾ Le tout dernier est l'ouvrage savant et lucide du Dr. H. H. Pflüger, Privat-docent à Bonn: „die sogenannten Besitzklagen des römischen Rechts”, 1890.— Les recherches savantes et détaillées du Dr. Léon Comte Pininski, tom. 2 1888 (v. Theil II p. 148—280) contiennent plutôt une discussion des théories antérieures qu'un examen indépendant de ce que nous apprennent les sources. En écrivant son tome 2, le comte Pininski ne connaissait pas encore le livre „der Besitzwillie” de R. von Jhering, publié en 1889.

pas remonter à la protection de la possession de l'ager publicus et d'autres possessions précaires¹⁾. La *protection* d'un *droit* de jouissance révocable et analogue à la propriété n'a rien de commun avec la *décision* d'une *controversia de possessione*, qui était l'objet de l'*interdictum uti possidetis* et ne pouvait donc donner naissance à cet interdit. La possession romaine quant aux interdits commence avec les deux interdits (dits *retinendae possessionis*) *uti possidetis* et *utrubi*. Or ces interdits n'ont été introduits qu'à la suite de la substitution du procès formulaire aux *legis actiones* et du *simplex* au *duplex judicium* sur la propriété d'un immeuble ou d'un meuble. Les anciens romains — il faut bien se pénétrer de cette vérité historique — n'ont pas songé à se faire protéger leur possession, abstraction faite de leur propriété, ni par conséquent à faire reconnaître leur possession, afin d'en obtenir la protection. Il en est de même des autres peuples de l'antiquité. La protection de la possession, séparée de celle de la propriété, mais lui étant analogue, est une institution exceptionnelle de l'europe médiévale²⁾. On a eu tort de l'importer dans le droit romain, comme l'a fait encore — et c'est son erreur fondamentale dans cette matière — le grand Savigny. Dans le *duplex judicium* sur la propriété, où chacune des parties était demandeur et défendeur à la fois, parce que chacune portait le même onus probandi indépendamment de la possession, cette possession était donc une circonstance indifférente au point de vue de la preuve et de l'issue du procès. Elle devint au contraire d'une importance suprême dans le *simplex judicium*, où le non-possesseur, s'il voulait rayer sa chose, devait la réclamer du possesseur et faire la preuve de sa propriété, tandis que le possesseur n'avait qu'à jouir paisiblement du *fait* de sa possession, en attendant qu'un autre vint lui prouver son *droit*.

USAGE ET PROCÉDURE DES INTERDITS UTI POSSIDETIS ET UTRUBI.

Lors donc que deux parties se disputaient la propriété d'une chose, celle qui croyait pouvoir établir sa possession, soit actuelle, soit pendant la majeure partie de l'année précédente³⁾, selon qu'il

¹⁾ Suivant l'hypothèse de Dernburg, développée dans son „Entwickelung und Begriff des juristischen Besitzes des römischen Rechtes, 1883” et maintenue contre Bekker dans ses Pandectes, 1884 (II. § 171).

²⁾ V. mon „Syst. de la propr. mob.”, p. 108/9.

³⁾ L'interdit *utrubi* est sans doute postérieur à *uti possidetis*. Le „maiore parte huiusc anni”, qui ne peut que nous sembler étrange, pouvait servir à trancher des difficultés quant à la possession qui précédait immédiatement l'interdit.

s'agissait d'un immeuble ou d'un meuble, citait son adversaire en justice (*jus*) et demandait au préteur un interdit *uti possidetis* ou *utrubi*. Ou bien les deux parties la réclamaient à la fois. Cet interdit, rendu conformément à l'édit proposé, défendait à *chacune* des parties toute *voie de fait* (*vim fieri*) contre la possession actuelle ou prépondérante de *l'une* d'elles. Alors la partie qui reconnaissait que son adversaire avait cette possession, pouvait se résigner à porter l'*onus probandi*, et laissant le procès possessoire, intenter immédiatement la revendication contre le *beatus possessor*. Ou bien, s'étant convaincue du droit de son adversaire ou de l'impossibilité d'établir le *sien*, elle pouvait le laisser tranquille et renoncer à la revendication comme au procès possessoire. Si, au contraire, elle contestait ladite possession de l'autre partie, le procès sur la possession pouvait s'engager entre les deux parties sur l'initiative de l'une d'elles. A cet effet elles accomplissaient l'une et l'autre des actes possessoires¹⁾, qui étaient considérés comme des voies de fait (= *vis*) contre l'édit du préteur. Ceci *fait*, elles s'accusaient réciproquement devant le préteur d'avoir enfreint l'interdit; après quoi elles se défaisaient réciproquement par des sponsiones et des restipulationes, en s'engageant à se payer l'une à l'autre les sommes mises en jeu, au cas qu'il serait prouvé que l'une d'elles, par ses actes possessoires, avait agi contre l'interdit. Or, cette preuve était fournie par celle de la possession actuelle ou prépondérante de l'une des parties dans un procès devant le *judex*, qui décidait sur la *quaestio facti* de la possession. Ce procès était un *duplex judicium*, parce qu'aucune des parties n'était privilégiée quant à la preuve, et que chacune d'elles était donc défendeur, non moins que demandeur. En outre, le préteur assignait au plus offrant la possession de la chose pendant le procès. Celui que le juge trouvait être possesseur, gardait la chose, s'il en avait acquis la possession pendant le procès, et était acquitté quant au paiement des sommes par lui promises; la partie qui avait succombé dans le procès possessoire, était condamnée à payer à son adversaire ces mêmes sommes, et si elle avait possédé la chose pendant le procès, elle était condamnée en outre à lui payer la somme offerte, et ce sans préjudice de son devoir de lui restituer la chose dont elle avait eu

¹⁾ Quant aux immeubles, par exemple, par un acte conventionnel; l'une des parties entrant dans le *praedium* où l'autre se trouvait, et celle-ci éconduisant poliment la première. Quant aux esclaves, aux animaux et aux autres meubles transportables, les deux parties saisissaient l'une et l'autre la chose présente *in jure*. Le *vim fieri* n'indiquait pas dans l'édit des actes sérieux, mais un symbolisme processuel; et la défense du *vim fieri* était une injonction d'accomplir des actes symboliques.

la possession provisoire, avec les fruits qu'elle avait perçus dans l'intervalle. L'adversaire pouvait agir à cet effet contre elle dans l'année du premier jugement. Si cependant l'une des parties se refusait à coopérer avec l'autre aux formalités préalables au judicium, c.-à-d. aux actes possessoires de part et d'autre, aux sponsiones et restipulationes et à la „licitation” de la possession durant le procès, elle était mise dans la situation du non-possesseur par un interdit „secondaire” du préteur, qui lui ordonnait de restituer la chose à l'adversaire, s'il la possédait, ou de s'abstenir de voies de fait contre la possession de son adversaire¹⁾. Après la décision du juge ou après l'interdit secondaire, la partie reconnue non-possesseur pouvait intenter une revendication contre sa partie adverse; ou bien, si elle en était venue à reconnaître le droit de celle-ci, ou à désespérer de son propre succès, elle pouvait abandonner tout simplement ses prétentions à la propriété et laisser le possesseur en paix. Enfin, si la partie vaincue au possessoire, ne pouvant se consoler de sa défaite, continuait à se dire propriétaire et à troubler la possession de son adversaire, sans l'appeler en justice pour vider la question de la propriété, celui-ci pouvait prendre cette initiative, comme il l'avait pu immédiatement après le jugement rendu en sa faveur ou après l'interdit secondaire. L'onus probandi reposait sur la partie jugée non-possesseur, indépendamment de son initiative ou de celle du possesseur.

EFFETS DE CES INTERDITS: RECONNAISSANCE (NON PROTECTION) DE LA POSSESSION ET COMMODUM POSSESSORIS.

Il résulte de cet exposé que les interdits *uti possidetis et utrubi*²⁾ et le procès possessoire qui les suivait, ne procuraient à la possession aucune *protection*, dans le sens de 1^o une restitution de la possession ravie ou perdue, 2^o des indemnités ou des amendes en cas de lésion, de voies de fait, de troubles quelconques³⁾. Ils ne tendent et n'aboutissent qu'à la *reconnaissance* de la possession présente, et ce pour

¹⁾ Tout cela est dit ou indiqué clairement par Gaius, tel qu'il a été relu par Studemund.

²⁾ Dans leur partie principale, sauf le „nec vi nec clam nec precario alter ab altero” de l'*uti possidetis*, qui fut étendu à l'*utrubi*.

³⁾ Les paroles de l'édit du préteur l. 1. pr. D. *uti possidetis* (43. 17) „Neque pluris quam quanti res erit, intra annum quo primum experiundi potestas fuerit, agere permittam”, sur lesquelles s'appuyait l'ancienne théorie de la protection et de l'imdemnité, ne se rapportent pas au *judicium duplex ex interdicto uti possidetis*,

en assurer le profit au possesseur dans la controverse sur la propriété ou pour le délivrer du danger de ces controverses par des non-possesseurs. Les interdits *uti possidetis* et *utrubi* ne sont appelés *retinendae possessionis*, et ils ne sont réputés protéger¹⁾ la possession, que parce qu'ils l'affirment contre ceux qui la nient en la troublant²⁾, et qu'ils en assurent le fruit processuel au possesseur.

TÉMOIGNAGES DES SOURCES.

Le rapport intime des interdits *uti possidetis* et *utrubi*, c-à-d. de la *controversia de possessione*, avec la *controversia de proprietate* est affirmé si formellement par deux juristes dans trois passages des *Pandectes*³⁾, qu'il est impossible d'affirmer l'indépendance des procès possessoires basés sur ces interdits. Ces procès n'avaient d'autre fin que de procurer au possesseur le *commodum possessoris*⁴⁾ dans

mais au *judicium secutorium* ou *Carcellianum*, qui contenait une condamnation pécuniaire, faute de la restitution de la chose et des fruits par lui perçus, à laquelle était tenu celui qui, ayant obtenu la possession provisoire par la *fructus licitatio*, avait été reconnu non-possesseur. Cette condamnation "quanti res est, non pluris" devait s'entendre, non de la valeur de la chose même, mais de la valeur de la possession pour les parties. Ulp. I. 3 § 11. eod.

¹⁾ *Tueri*. I. 1 § 4 D. *uti possidetis* (43. 17): "hoc interdictum *tuetur possessorum*".

²⁾ *Ibidem*. *Huius rei causa redditur: ne vis fiat ei qui possidet.*

³⁾ Je crois qu'il est utile de citer les trois passages; le troisième est peu répandu.

Ulp. I. 1 § 2. 3. D. *uti possidetis* (43. 17): *Huius autem edicti proponendi causa haec fuit, quod separata esse debet possessio a proprietate* (c-à-d. il faut que la question de la possession et celle de la propriété soient traitées séparément).... *Inter litigatores ergo quotiens est proprietatis controversia: aut convenit inter litigatores, uter possessor sit, uter petitor; aut non convenit. Si convenit, absolutum est; ille possessoris commodo quem convenit possidere, ille petitoris onere fungetur. Sed si inter ipsos contendatur, uter possideat, quia alteruter se magis possidere affirmat, tunc, si res soli sit de cuius possessione contenditur, ad hoc interdictum remittentur.*

Ulp. I. 35 D de acq. vel am. poss. (41. 2): *Exitus controversiae possessionis hic est tantum, ut prius prouuliet judex, uter possideat. Ita enim fiet, ut is qui victus est de possessione, petitoris partibus fungatur, et tunc de dominio quaeratur.*

Gaius, Inst. IV. 148: *Retinendae possessionis causa solet interdictum reddi, cum ab utraque parte de proprietate aliquius rei controversia est, et ante queritur, uter ex litigatoribus possidere, uter petere debeat; cuius rei gratia comparata sunt uti possidetis et utrubi.*

⁴⁾ C'était même anciennement une controverse d'école: si la revendication ne pouvait être intentée seulement contre celui qui par les interdits *Uti possidetis* et *Utrubi* avait acquis le *commodum possessoris*, et non comme le pensaient "quidam, ut Pegasus", contre le dépositaire, le commodataire, le locataire et celui qui était chargé de quelque custodia, "quia hi omnes non possident". Cette opinion favorable à la possession ne prévalut pas. Ulprien I. 9. D. de R. V (6. 1) dit: "Puto autem ab omnibus qui tenent et habent restituendi facultatem, peti posse".

la controversia de proprietate, soit qu'il la portât en justice, soit que son adversaire l'y portât ou s'en abstînt précisément par crainte du commodum. D'ailleurs, si l'on fait abstraction des témoignages des juristes, on sera néanmoins empêché d'admettre l'indépendance desdits procès possessoires, parce qu'on ne pourra leur trouver d'autre utilité que celle de fournir à l'une des parties le commodum possessoris dans la controversia de proprietate; cette controversa était toujours sur l'arrière-plan.

Les § 2—7 de la lex 3 D. uti possidetis (43. 17) n'infirment nullement ce résultat. En effet, ces passages parlent seulement de certains empiètements de nos voisins sur nos praedia, empiètements qui ne contiennent pas seulement des empêchements d'habitation ou d'usage ou des actes préjudiciables et injustes, mais qui sont en même temps des actes possessoires et des entraves portées à notre possession, et qui s'appuient sur des prétentions de propriété. Il nous importe donc de faire reconnaître notre possession au moyen de l'interdictum uti possidetis et de forcer ensuite notre adversaire, s'il continue ses voies de fait, à débattre avec nous la question de propriété et à prouver la sienne, ce qui lui sera impossible. Les passages en question disent seulement: que celui qui est incommodé en certaines manières par son voisin, pourra recourir à l'interdit uti possidetis. Ils n'ajoutent pas: que la reconnaissance de sa possession lui servira à autre chose qu'à jouir au pétitoire du commodum possessoris¹⁾.

CES INTERDITS NON == PRAEJUDICIA.

D'un autre côté la controversia de possessione, vidée par les deux interdits Uti possidetis et Utrubi, n'est pas une procédure préjudiciable, un simple praejudicium dans la contestation sur la propriété. L'interdit peut être rendu, le duplex judicium sur la possession terminé par un jugement, et ce jugement exécuté, sans que les parties

¹⁾ D. 43. 17. l. 3 § 2: *"Hoc interdictum sufficit ei qui aedificare in suo prohibetur. Etenim videris mihi possessionis controversiam facere qui prohibes me uti mea possessione. § 3. Quum inquilinus dominum aedem reficere volentem prohiberet, aequo competere interdictum uti possidetis placuit, testarique dominum non prohibere inquilinum ne habitaret sed ne possideret. § 4. Item videamus, si auctor vicini tui ex fundo tuo vites in suas arbores transduxit, quid juris sit. Et ait Pomponius posse te ei denuntiare et vites praecidere, idque et Labeo scribit, aut uti [eum debere] interdicto uti possidetis de eo loco quo radices continentur vitium. Nam si tibi vim fecerit, quominus eas vites vel praecidas vel transducas, vim tibi facere videtur quo-*

comparaissent le moins du monde en justice pour se disputer la propriété.

EFFETS RÉCUPÉRATOIRES.

Cependant les deux interdits *retinendae possessionis* contiennent ou sont supposés contenir une clause qui leur donne un effet récupératoire. Ces interdits procurent indirectement la restitution de la possession perdue par la violence (vi) de l'adversaire, par sa possession secrète ou cachée (clam), ou par suite d'une possession précaire obtenue par le précariste mais révoquée, et qu'il refuse d'abandonner. Ainsi la possession juste ou véritable fut vraiment *protégée* contre la possession injuste ou fausse. Postérieurement à l'insertion de la clause „nec vi, nec clam, nec precario, alter ab altero” dans l'interdit *uti possidetis*, le préteur proposa les interdits „unde vi” et „quod precario”, le premier relatif à la déjection *violente* du *possesseur* et aux immeubles seulement, le second relatif aux meubles comme aux immeubles. Il n'y a pas eu d'interdit de *clandestina possessione*. Les interdits „unde vi” et „quod precario” n'ont donc rendu inutile qu'en partie la clause récupératoire susmentionnée.

Il est vrai que de cette façon la possession a obtenu quelque protection par les interdits. Mais il faut bien remarquer que cette protection n'a pour objet que la restitution d'une possession que l'adversaire a ravie au possesseur, ou qu'il détient injustement; *non* la restitution d'une possession perdue sans violence (*vis atrox*) ou autres actes injustes de l'adversaire, ni des indemnités dues au possesseur à raison du trouble porté à sa possession par qui que ce soit.

Observons encore que les interdits *retinendae possessionis* n'ont pas servi chez les romains à écarter des obstacles ou des objections à l'*usucaption*.

minus possideas. Etenim qui *colere fundum* prohibetur, *possidere prohibitur*, inquit Pomponius. § 5 etc. Il s'agit dans tous ces cas d'actes possessoires dont l'effet reste, ou qui peuvent être facilement répétés après que l'interdit *uti possidetis* a été rendu. Si alors le voisin, n'osant accepter le procès possessoire, s'abstient de les répéter ou remet les choses dans leur état antérieur, il sera déclaré non-possesseur par un interdit secondaire. Si, au contraire, acceptant le procès, il continue ses empiètements (en guise du „*vim fieri*” défendu), il sera jugé avoir commis des actes possessoires contre l'édit du préteur, si je parviens à prouver contre lui ma possession actuelle; car lesdits actes ne pourront pas ne pas être considérés comme des troubles de ma possession.

PROFITS DE LA POSSESSION.

La possession romaine, d'après la doctrine traditionnelle, a deux objets : la protection des interdits (*Besitzesschutz*) et l'usucaption. En d'autres termes, il y a une possession „ad interdicta” et une possession „ad usucaptionem”, qui ne sont pas toujours une seule et même possession, mais qui peuvent être partagées entre deux personnes juridiquement distinctes.

Cela n'est ni complet, ni exact. Il faut distinguer les *profils* suivants de la possession : 1^o. le *commodum possessoris*, auquel se rapportent les deux interdits *retinenda possessionis* dans leur partie principale, 2^o. la restitution de la possession par celui qui nous en a injustement privés, et ce au moyen de la partie récupératoire des interdits *uti possidetis et utrubi*, et au moyen des interdits *unde vi et quod precario*, 3^o. les profits attachés à la possession de bonne foi, comme l'acquisition des fruits par leur séparation, l'usage de la publiciana, d'autres actions irrégulièrement concédées *ex aequitate* au possesseur à l'exemple de la publiciana (ex l. Aquilia, *communi dividundo, serviana, etc.*), enfin l'acquisition de droits et de la possession par celui que nous *possédon*s de bonne foi comme esclave¹), 4^o. en dernier lieu, mais surtout, la marche à l'usucaption.

POSSESSIO (DES JURISTES) : DEUX ÉLÉMENTS.

Indépendamment de ces profits, possidere et possessio signifient d'abord, dans la langue latine et la terminologie des juristes, l'occupation matérielle, selon la nature des immeubles ou des meubles dont il s'agit, de façon à exclure l'immixtion d'autrui²). Mais il faut

¹⁾ L. 1. § 6 D. 41.2. — Il y a des cas où cette acquisition n'a pas lieu. — Paul. l. 1 § 15 D. 41.2. „Per servum corporaliter *pignori datum* non acquirere *nos* possessionem, Julianus ait. Ad unam enim tantum causam videri eum a debitore *possideti*, ad *usucaptionem*. Nec creditori, quia nec stipulatione nec ullo alio modo per eum acquirat, quamvis eum possideat. Ni celui qui a donné un esclave en gage, ni le gagiste, n'acquièrent par cet esclave.

²⁾ *Corporalis possessio, corporaliter tenere* : l. 24, 25 D. 41. 2. Dans „corpo et animo possidere” corposse signifie „par le corps du possesseur”. De même Papin. l. 44. § 3 'eod. „corpo nostro tenere possessionem”, Paul. l. 3 § 8. 12 D. eod. „corpo alieno possidere (per colonum et servum)”, Marcellus l. 19 § 1 D. eod. „et corpo et animo possessioni incumbere”, Paul. l. 1 § 3. D. eod. „corpo suo rem contingere”.

ajouter que cette occupation matérielle, pour pouvoir être appelée possession, doit être consciente¹⁾ et intentionnelle²⁾. La possession romaine n'est pas le fait de se conduire et d'être respecté comme propriétaire. Elle ne contient au fond que le fait de l'occupation, accompagné de l'état d'esprit correspondant; mais ce fait matériel n'emporte pas nécessairement ou fatallement, comme le veut v. Jhering, la volonté de posséder³⁾. Au contraire, les juristes font ressortir constamment: que la possession est un fait composé de deux éléments — un élément matériel ou corporel et un élément mental — et que ces éléments ont une égale importance⁴⁾.

POSSESSIO (PAR EXCELLENCE OU AU SENS JURIDIQUE).

Cette possession est appelée „possessio” par excellence, ou posses-

¹⁾ Paul. l. 1 § 3. ibid. „Furiosus et pupillus (si non eius aetatis sit, ut intellectum capiat) sine tutoris auctoritate non potest incipere possidere”; car, bien qu'ils „maxime corpore suo rem contingant”, c'est „sicuti si quis dormienti aliquid in manu ponat”. En d'autres termes, il faut une possession consciente. L. l § 9. 10 eod. Ille per quem volumus possidere, talis esse debet ut habeat *intellectum possidendi*. Et ideo si furiosum servum miseris ut possideas, nequaquam videris apprehendisse possessionem. Paul l. 3 § 3 D. eod. Nous ne possédons pas un trésor à moins de savoir qu'il est enterré dans notre fonds. l. 3 § 12 eod. „Nec mouere nos debet quod quasdam res etiam *ignorantes* possidemus, id est quas servi peculiariter paraverunt. Nam videmur eas eorundem et animo et corpore possidere.” Il suffit que la possession de l'esclave soit consciente.

²⁾ Paul. l. 1. § 20 eod. Pour posséder il faut avoir „*animum possidentis*”. Paul. l. 37. D. de pign. act. (13. 7). Le locataire ne devient pas possesseur, parce que conducenti non est *animus possessionem apiscendi*. Africanus l. 47. D. de R. Cr. (12. 1). Ceux qui n'ont pas „*possidendi animum*”, ne peuvent être considérés comme „*bonae fidei possessores*”. Paul., l. 1 § 3 D. 41.2. Pour posséder il faut avoir l’„*affectio* (intention) *tenendi*”, c-à-d. il ne suffit pas de „*tenere matériellement*”, il faut en avoir l'intention. Paul. l. 3. § 3 eod. „...si thesaurum in fundo meo positum *sciam*, continuo me possidere, simulatque *possidendi affectum* habuero, quia quod desit naturali possessioni, id *animus implet*”. Le fait qu'un trésor est occupé avec notre terrain, est appelé ici naturalis possessio. Il manque à cette possession l'intention de posséder; elle doit être supplée. Suivant Sabinus, il faut en outre une locomotio pour qu'il y ait une custodia nécessaire à l'occupation, au corpore possidere. Quoi qu'il en soit, le trésor n'est pas possédé sans „*possidendi affectus*”. § 6 eod. „In amittenda quoque possessione *affectio* (l'intention) eius qui possidet intuenda est; itaque si in fundo sis, et tamen nolis eum possidere, *protinus amittes possessionem*. Igitur amitti et *animo solo* potest, quamvis acquiri non potest. Paul l. 1 § 4 eod... maritus, si *noluit possidere*, *protinus amisit possessionem*.

³⁾ Besitzwillie. Toujours cette malencontreuse VOLONTÉ!

⁴⁾ L'animus est pour les juristes un élément non moins essentiel que la corporalis possessio (v. la note précédente) Seulement on ne peut possidere solo animo, bien qu'on puisse solo animo retinere possessionem, et que l'animus puisse rejoindre la corporalis possessio antécédente. Paul l. 3 § 3 D. 41. 2. Neratius et Proculus (et) solo animo non posse nos acquirere possessionem, si non antecedat naturalis (= corporalis) possessio.

sion au sens juridique, quand elle satisfait aux conditions requises pour les profits de la possession; en d'autres termes, quand elle produit ses effets juridiques. Ainsi l'esclave ne possède pas, ni le fils de famille, ni le colonus ou l'inquilinus, ni le mandataire, le dépositaire, le commodataire, le conductor; mais le dominus, le deponens, le commodans, le locataire, possèdent par eux, ou en d'autres termes ces derniers possèdent, ou plus correctement ils sont en possession, pour les premiers, non *suo sed alieno*¹⁾ nomine. Le mot „*possessio*” est même employé dans ce sens pour désigner une possession pour autrui, à laquelle le *commodum possessoris* et le profit des interdits récupératoires (sans la marche à l'*usucaption*) sont rattachés par exception, parce que ces fruits de la possession sont considérés, non, il est vrai, comme les principaux, mais comme les plus

¹⁾ Papin. l. 49 § 1. D. 41—2. *Qui in aliena potestate sunt, rem peculiarem tenere possunt, (habere) possidere non possunt; quia possessio non tantum corporis sed et juris est, c-à-d. parce que la possession n'est pas seulement un fait corporel, mais un fait juridique, satisfaisant aux conditions requises pour produire les effets juridiques de la possession. Le mot „corporis” n'est pas tout à fait exact, car l'animus de l'esclave n'est pas indifférent; mais la pensée de Papinien n'est pas douteuse.* — Ulp. l. 10 § 1 eod. *aliud est possidere, longe aliud in possessione esse: denique, rei servandae causa, legatorum, damni infecti non possident, sed sunt in possessione custodiae causa.* Paul. l. 3. § 23 eod. *Quod autem Quintus Mucius (= Scaevola) inter genera possessionum (au sens juridique) posuit, si quando jussu magistratus rei servandae causa possidemus, ineptissimum est. Nam qui creditorem, rei servandae causa, vel quia damni infecti non caveatur, mittit in possessionem, non possessionem sed custodiam rerum et observationem concedit.* Et ideo, quum, daruni infecti non cavente vicino, in possessionem missi sumus, si id longo tempore fiat, etiam possidere nobis et per longam possessionem capere, praetor, causa cognita, permittit. Cf. Pomp. l. 12. D. 42. 4, Ulp. l. 3. § 8 D. 43. 17, Ulp. l. 1 § 9 D. 43. 3, l. 9 D. de R. V. (6. 1) „non possident”. — Paul. l. 1. § 4. D. 41. 2. Si vir uxori cedat possessione donationis causa, plerique putant possidere eam, quoniam res facti infirmari jure civili non potest. (= Le fait de la possession existe malgré le droit civil, qui déclare ces donations (transports et obligations) nulles.) Et quid attinet dicere non possidere mulierem, quum maritus, ubi noluit possidere, protinus amiserit possessionem? (= Pourquoi, le mari ayant perdu les fruits de la possession, la femme ne les recueillerait-elle pas?) — Celsus, l. 18 pr. eod. Nec idem est possidere et alieno nomine possidere. Nam possidet cuius nomine possidetur; procurator alienae possessioni praestat ministerium. — Gaius l. 9. eod. Generaliter, quisquis omnino nostro nomine sit in possessione, veluti procurator, hospes, amicus, nos possidere vide-
mur. — Gaius, Inst. IV. 153. Possidere autem videamur, non solum si ipsi possideamus, sed etiam si nostro nomine aliquis in possessione sit, licet is nostro juri subjectus non sit, qualis est colonus et inquilinus. Per eos quoque apud quos deposuerimus, aut quibus commoda verimus, aut quibus gratuitam habitationem tribuerimus, ipsi possidere videamur, et hoc est, quod vulgo dicitur, retineri possessionem posse per quemlibet qui nostro nomine sit in possessione. — Ulp. l. 1 § 9. 10 D. de vi (43. 16) Delicitor is qui possidet, sive civiliter sive naturaliter possideat; nam et naturalis possessio (= contraire aux principes du droit civil) ad hoc interdictum pertinet.

immédiats et les plus actuels¹⁾. — De même la possession de choses données entre époux est appelée *possessio* (juridique), parce que le *commodum possessoris* et le profit des interdits récupératoires²⁾ appartiennent à l'époux possesseur, bien que l'*usucapiou pro donato*³⁾ lui soit non moins refusée que l'acquisition immédiate par la donation⁴⁾.

DÉSIGNATION DE LA POSSESSION NON JURIDIQUE.

La possession non juridique est désignée de diverses manières pour la distinguer de la possession juridique : par *tenere*⁵⁾, *in possessione esse*⁶⁾, *naturalis possessio* ou *naturaliter possidere*⁷⁾. Ces

Denique, et si *maritus uxori donavit*, eaque deiecta sit, poterit interdicto uti. Non tamen, si *colonus*. § 22 eod. Quod *servus*, vel procurator, vel colonus *tenent*, dominus videtur *possidere*; et ideo his deiectis ipse deiici de possessione videtur, etiamsi ignoret eos deiectos *per quos possidebat*. Et si quis igitur alius, per quem possidebam, deiectus fuerit, mihi competere *interdictum*, nemini dubium est. — Ulp. l. 38 § 7 D. de V. O. (45.1) quamvis civili jure servus *non possideat*, tamen ad possessionem naturalem hoc referendum est (= haec stipulatio = possidere mihi licere, spondes?) Et ideo dubitari non oportet, quin et servus recte ita stipuletur.

¹⁾ Javolenus, l. 16. D. de usucap. 41. 3. Servi nomine qui *pignori* datus est, ad exhibendum cum creditore non cum debitore agendum est, quia qui *pignori* dedit, ad usucaptionem tantum possidet. Quod ad *reliquas omnes* causas pertinet, qui accepit, *possidet*. Paul. l. 37 D. 13. 7. Si *pignus* mihi traditum locassero domino, per locationem retineo *possessionem*; quia antequam conducerat debitor, *non fuerit* eius *possessio*, [quum] et animus mihi retinendi sit, et conducenti non sit animus possessionem adipiscendi. Ulp. l. 4 § 1 de precario (43. 26) Meminisse autem oportebit, eum qui *precario possidet*, etiam *possidere* (= au sens juridique). Le précariste et celui qui a accordé le préarium, possèdent l'un et l'autre, selon Pomp. l. 15 § 4 eod. et Sabinus, l. 3 § 5 D. 41. 2.

²⁾ D'après l. 1 § 9/10 D. unde vi (43. 15) V. supra.

³⁾ Paul. l. 1 § 2 D. pro donato (41. 6) "Si inter virum et uxorem donatio facta sit, cessat usucatio." Ulp. l. 16. D. 41. 2 "Quod uxor viro, aut vir uxori donavit, pro possessore possidetur."

⁴⁾ La *possession* (juridique) est affirmée, malgré la dénégation de l'*usucaption*, par Paul. l. 1. 1. § 2 D. pro donato : "*Possidere* autem uxorem rem a viro donatam, Julianus putat." De même Paul l. 1 § 4 D. 41. 2. (v. supra) ... plerique putant possidere *eam* (= uxorem).

⁵⁾ Papin. l. 49 § 1 D. 41. 2 (v. supra) "rem peculiarem *tenere*". Paul l. 1 § 5 D. eod. "res peculiariter *tenere*" (s. les esclaves et les fils de famille). — Ulp. l. 1. § 22 D. de vi (43. 16). Quod *servus* vel procurator vel *colonus tenent*, dominus videtur *possidere*. (v. supra). Javolenus l. 24. D. eod. "peculum quod *servus* civiliter possidere non posset, sed *naturaliter tenet*, dominus creditur possidere".

⁶⁾ Ulp. l. 10 § 1. D. 41. 2. aliud est possidere, longe aliud in possessione esse (v. supra) — Gaius l. 9. D. 41. 2. Generaliter, quisquis omnino nostro nomine *sit in possessione*, veluti procurator, hospes, amicus, nos *possidere* videmur (v. supra). Gaius IV. 153 *Possidere* videmur, etiam si nostro nomine aliquis in possessione *sit* ... retineri possessionem posse per quemlibet qui nostro nomine *sit in possessione*.... (v. supra).

⁷⁾ Ulp. l. 3 § 15 D. ad. exh. (10. 4) Sciendum est, adversus possessorem hac

termes n'ont aucune valeur systématique¹⁾, pas plus que „*civilis possessio*” et „*civiliter ou jure civili possidere*”²⁾. Il est inutile de démontrer encore contre de Savigny, que la *civilis possessio* ne signifie jamais *possessio ad usucaptionem* (*Usucapionsbesitz*). Les sources ne fournissent à cette thèse aucune ombre d'appui. On n'y trouve d'ailleurs aucun terme qui désigne la „*possessio ad usuca-*

actione (= ad exhibendum) agendum, non solum eum qui *civiliter*, sed et eum qui *naturaliter* incumbat *possessioni*. Denique (= ainsi) creditorem qui *pignori* rem *acepit*, ad exhibendum teneri placet; (Pomp. l. 4) nam et cum eo, apud quem *deposita*, vel cui *commodata* vel *locata* res sit, agi potest”. Le dépositaire, le commodataire, le locataire et en outre le gagiste sont dits „*naturaliter incumbere possessioni*”, c-à-d. ces possesseurs pour autrui sont réputés ne pas être des possesseurs juridiques. — Jul. l. 2 § 1 D. pro her. (41. 5) „Quod vulgo respondetur, causam possessionis neminem sibi mutare posse, sic accipendum est, ut *possessio* non solum *civilis* sed etiam *naturalis* intelligatur. Et propterea responsum est, neque *colonum*, neque eum apud quem res *deposita* aut cui *commodata* est, lucri faciendi gratia pro herede usucapere posse.” La possession de ces possesseurs pour autrui est donc appelée *naturelle*. — De même Ulp. l. 38 § 7 D. de V. O. (45. 1) „... quamvis *civili jure servus* non possideat, tamen ad *naturalem possessionem* (de l'esclave) hoc referendum est”. (V. supra).

¹⁾ Ainsi *naturalis possessio* est employé dans le sens de *corporalis possessio* par Paul. l. 3 § 13 D. 41. 2 „res mobiles hactenus possideri, quatenus sub custodia nostra sint; id est, quatenus, si velimus, *naturalem possessionem* nancisci possimus”.

Paul. l. 3 § 3. D. eod. *Neratius et Proculus* [et] solo animo non posse nos acquirere possessionem, si non antecedat *naturalis possessio*. (v. supra). — La même expression a le sens d'une possession véritable aux effets juridiques (bien qu'elle soit contraire aux défenses et aux nullités du droit civil quant aux donations entre époux et au transport de la propriété ex causa donationis inter virum et uxorem) chez Ulpien, l. 1 § 9, 10 D. de vi (43. 16): *Deiicitur is qui possidet, sive civiliter, sive naturaliter possidat*. Nam et *naturalis possessio* ad hoc interdictum (= unde vi) pertinet. Denique et si maritus uxori donaverit, eaque deiecta sit, poterit interdicto uti. Non tamen *colonus*. (v. supra.) L'interdit unde vi ne pouvait donc servir qu'au possesseur juridique, même réfractaire à la loi quant à l'origine de sa possession, et ne pouvant acquérir par usucaption, mais non à celui qui possède (non juridiquement) pour autrui; cette possession, qui se moque du droit civil, est appelée *naturalis*.

²⁾ Ainsi dans le passage d'Ulpien qui précède, „*civiliter possidere*” signifie: posséder en harmonie avec le droit civil. Comp. le passage précité de Paul l. 1. § 4 D. 41.2: *La femme possède malgré le droit civil ce que son mari lui a donné* „*quoniam res facti infirmari jure civili non potest*”; seulement cette *possession* ne conduit pas à l'usucaption. Comp. aussi Paul. l. 26 pr. D. de donat i. v. e. ux. (24.1), où il est dit que la femme ne peut posséder, d'après le droit civil, les choses dont son mari lui a fait remettre (à titre gratuit) la possession; „*licet illa jure civili possidere non intelligatur*”. — „*Civiliter*” est opposé à „*naturaliter* *possessioni incumbere*” dans le sens de posséder juridiquement, à la différence de „la possession pour autrui” exercée par les dépositaires, les commodataires et les locataires, ainsi que par les créanciers gagistes. C'est ce que font Ulpien et Pomponius: l. 3. § 15, l. 4 D. ad exhib. (10.4): vide supra. Julien oppose dans le même sens *civilis* à *naturalis possessio*. l. 2 § 1. D. pro herede (41. 5). *Quod vulgo respondetur, causam possessionis neminem*

pionem", soit sans, soit avec ou sans les autres effets juridiques de la possession. Le terme „jus possessionis", qu'on y trouve employé, ne signifie rien de plus „que possession valable en droit", ou „possessio" par excellence, c-à-d. possession juridique¹⁾.

**SUBTILISATION OU SPIRITUALISATION PROGRESSIVE DE LA
„POSSESSION JURIDIQUE".**

La notion de la possession juridique a été un peu matérielle à l'origine, mais elle s'est subtilisée et pour ainsi dire spiritualisée dans le cours de son développement juridique.

CORPORE ET ANIMO.

On a reconnu et on a fait ressortir, d'abord, que la possession n'est pas exercée et ne peut commencer (être acquise) corpore seulement, mais qu'il est tout aussi essentiel qu'elle le soit *animo*²⁾. En d'autres termes, elle doit être *consciente* et *intentionnelle*.

sibi mutare posse, sic accipendum est, ut *possessio* non solum *civilis* sed et *naturalis* intelligatur. Et propterea responsum est, neque colonum, neque eum apud quem res *deposita*, aut cui *commodata* est, lucri faciendi gratia pro herede usucapere posse. — Selon Ulpien et Pomponius, l'action ad exhibendum ayant pour objet une roue d'une voiture, peut être instituée contre celui qui possède la voiture, quoiqu'on ne puisse posséder séparément cette roue selon les principes du droit civil: 17 § 1 D. 10. 4. «Sed si rotam meam vehiculo aptaveris, teneberis ad exhibendum (et ita Pomponius scribit), quamvis tunc *civiliter* non possideas." — Il est dit spécialement que l'esclave ne peut posséder selon le droit civil („*jure civili*" ou „*civiliter*"), l'esclave ne pouvant que „tenere" ou „tenere *naturaliter*" ou avoir une „*naturalis possessio*". Javolenus l. 24. D. 41. 2 „Peculium quod servus *civiliter* quidem *possidere* non posset, sed *naturaliter tenet*, dominus creditur *possidere*." Ulp. l. 38 § 7. D. de V. O. (45. 1)..... quamvis *civili jure* servus non possideat, tamen ad naturalem possessionem hoc referendum est (v. supra); § 8. licet enim *possidere civiliter* non possint (= servi), *tenere* tamen eos nemo dubitat.

¹⁾ Ainsi Papinien décide l. 44 pr. D. 41. 2, que „*jus possessionis* non peremptum" pour celui qui ayant enterré de l'argent, ne se rappelle plus l'endroit". — Ulpien l. 2 § 38 D. ne quid in loco publ. 43. 8 „Habere eum dicimus qui utitur et *jure possessionis* fruitur, sive ipse opus fecit, sive acquisivit."

²⁾ Corpore et animo : Paul. R. Sent. V 2 § 1., l. 3 § 1, l. 8 D. 41. 2. Une application du principe que l'animus est un élément distinct, non renfermé dans (ou impliqué par) le fait du corpore possidere, est mentionnée par Paul. l. 3 § 3. D. 41. 2 (v. supra) : „Pour posséder un trésor il ne suffit pas de posséder le fonds où il se trouve enterré; il faut que l'animus possidendi survienne."

POSSESSION PAR AUTRUI.

Après avoir distingué et séparé¹⁾ l'animus de la possession corporelle, les juristes ont établi que cette possession pouvait être

¹⁾ Cette *séparation* se trouve dans une foule de passages où il est parlé de l'exercice, de l'acquisition et de la perte de la possession, animo comme corpore. Cette séparation a été méconnue par v. Jhering dans l'intérêt de sa nouvelle théorie, d'après laquelle la possession corporelle implique l'animus; de sorte que pour échapper au raisonnement "il y a une possession corporelle, donc il y a possession (Besitz)", il faut démontrer l'existence d'un cas d'exception, c.-à-d. selon sa terminologie, d'un cas de *détention*, soit absolue, soit *relative* (= possession pour autrui). Cette thèse, qui est à la base de la théorie de v. Jhering, me semble complètement intenable en présence des sources. On a toujours lu dans ces sources (indépendamment de la "théorie subjective" qui est la bête noire de v. Jhering): que "la possession" appartient régulièrement à ceux pour qui, ou au nom desquels, d'autres personnes tiennent matériellement les choses, ou en sont *in possessione* pour eux; mais qu'il y a un petit nombre d'exceptions. V. Jhering renverse cette conception. Selon lui "la possession" appartient à ceux qui tiennent *corporellement*, ce qui leur vaut le bénéfice de l'animus; et les cas de la possession dérivée ne sortent pas de cette règle. Il n'y a d'exceptions que celles où, en vertu de règles de droit positives, la possession est accordée à des personnes qui ne possèdent pas corporellement. Cela est arrivé: en premier lieu au profit des maîtres et des pères de famille, conformément à l'ancienne organisation de la maison romaine; ensuite au profit des propriétaires, à raison de la semi-dépendance de leurs coloni et de leurs inquilini; enfin, non pour des raisons d'expédience, mais par la contrainte exercée par la conséquence logique (*Begriffsszwang*), au profit des déposants, des commodants, des locateurs, des mandants. Si seulement v. Jhering avait pu nous indiquer un seul passage où la possession des déposants et des locateurs est considérée comme *enlevée* aux dépositaires et aux locataires, ou du moins comme leur revenant naturellement plutôt qu'à ces derniers! Il dit à l'appui de sa thèse sur l'extension, par contrainte logique, de la *détention* (= possession pour autrui) immobilière à la mobilière, que la possession des meubles n'a aucune importance. Il est évident, cependant, que *utrubi* pouvait être très utile par rapport au *commodum possessoris* quant aux meubles; et ce, en premier lieu, quant aux *esclaves* dont les soi-disant maîtres se disputaient la propriété (D. 43. 31 "utrubi hic homo etc.). En effet, des controverses sur la propriété des meubles surgissaient chez les romains, et le *commodum possessoris* quant aux meubles devenait donc précieux, dès que cette controverse eut cessé de produire un duplex *judicium*. Dira-t-on qu'un esclave, un animal domestique, un meuble susceptible de *custodia*, est toujours manifestement possédé par celui qui le tient sous sa garde, et qui s'en sert exclusivement? On le prétendrait à tort. D'abord, la possession peut être disputée au détenteur matériel par celui qui prétend que l'autre ne possède que pour lui, à titre de *commodat*, de location etc., tandis que le détenteur nie le contrat de *commodat*, de location etc. Ensuite, deux personnes qui se disputent un esclave, un animal domestique etc., peuvent le saisir, se le ravisir, le recueillir alternativement; et l'esclave même ou l'animal peut courir de l'un à l'autre. Ces cas de *détention alternative* ont pu conduire le préteur à accorder le *commodum possessoris*, non au possesseur actuel, mais à celui de la plus longue possession dans l'année qui venait de s'écouler. Enfin, deux personnes peuvent employer l'esclave ou l'ani-

exercée par le ministère d'autrui, l'animus existant en ceux qui se servaient de ce ministère; en d'autres termes, qu'on peut se faire

mal à faire des travaux, à rendre des services, dans des affaires communes ou dans les relations qu'elles entretiennent entre elles, de telle sorte que la possession corporelle et l'animus de l'une ou de l'autre ne soient nullement manifestes. — L'idée que la "protection de la possession de meubles par autrui" n'a été introduite que par "Begriffsschwung", est curieuse. La conséquence logique n'a jamais été la grande préoccupation des juristes romains, et les préteurs marchaient toujours tout droit à l'utile et à l'équitable. Aussi, ce raisonnement: "nous avons fait uti possidetis; pour ne pas être inconséquents, il faudra donc bien faire aussi utrubi, quoique cette extension ne présente qu'une mince utilité", n'est rien moins que romain. Remarquons que l'interdit unde vi est resté réservé aux immeubles à cause de l'importance majeure de la déjection immobilière, l'interdit utrubi suffisant à la restitution contre la vis mobilière. La conséquence logique exigeait cependant un "unde vi" mobilier ou une extension de l'"unde vi" aux meubles. — Il faut ajouter que les raisonnements de v. Jhering dans le Chap. VIII "die geschichtliche Entwicklung des Detentionsbegriffes", relatifs à l'utilité de l'interdictum utrubi, sont erronés, parce qu'il se trompe sur la nature de cet interdit et sur le sens de "ducere" dans sa formule. La chose dont les parties se disputent la propriété et la possession, est présente in jure, le préteur défend à chacune des parties d'empêcher par des voies de fait la partie qui l'a possédée pendant la majeure partie de l'année, de l'emmener (ducere). Les deux parties, si elles persistent à se disputer cette possession, saisissent la chose l'une et l'autre. Le préteur intervient et au moyen de la fructus licitatio adjuge provisoirement la chose au plus offrant. Et ainsi de suite, comme il a été exposé ci-dessus. (Pflüger I. l. p. 100—104).

Toute la théorie de v. Jhering est extrêmement arbitraire. Ainsi, quant aux cas de la "possession dérivée", qui est à ses yeux la possession normale et originale, il oublie que la marche à l'usucaption est pour les juristes un effet essentiel de la possession juridique et forme par conséquent un élément de la notion de cette possession. Il oublie qu'une possession qui ne conduit pas à l'usucaption, est nécessairement incomplète et défectueuse. Il s'étonne et s'indigne qu'on puisse vouloir abaisser le gagiste à l'état de détention, ce qui équivaudrait à le mettre à la merci du débiteur-possesseur. (p. 369) Comment donc? Le locateur ne peut faire cesser la détention du locataire avant l'échéance du terme; il en est de même dans le commodat à terme; pareillement le débiteur ne peut faire cesser la détention du gagiste avant de lui avoir payé sa créance. Et tout cela n'empêche pas que le locateur, le commodant, le débiteur ne possèdent par autrui et n'obtiennent l'usucaption. Le gagiste n'a sur le locataire et le commodataire que l'avantage du commodum possessoris et de la protection récupératoire; mais malgré cet avantage il possède au nom de son auteur ou en vertu de la qualité que cet auteur lui a conférée, tout comme le locataire et le commodataire.

V. Jhering livre un combat donquichottiste à la "théorie dominante qui remonte à Savigny": que l'animus domini est un élément indispensable de la possession, et que ceux qui possèdent pour autrui n'ont pas la possession et ne sont que détenteurs, faute d'avoir l'animus domini. L'animus *domini*, étranger aux sources, ne valait plus la peine d'être combattu. Autre chose est l'existence distincte de l'animus *possidendi* ou *possidentis*. Mais v. Jhering n'en veut pas, parce que pour lui la possession corporelle implique toujours l'*animus*, hors les cas exceptifs de la "détention". Dans sa lutte contre ladite théorie subjectiviste de l'animus *domini*, il s'acharne surtout

remplacer quant à la possession corporelle, sans cesser d'être possesseur. Ceci n'était nullement une „subtilité”. Déjà, dans la vie pratique, les esclaves et les fils de famille étaient identifiés, par rapport à leur possession comme à leurs actes juridiques, avec leurs maîtres ou leurs pères. Et quant à ceux qui comme les coloni et les inquilini, les dépositaires, les locataires etc., n'étaient considérés et ne se considéraient que comme des possesseurs au nom ou à l'intention de ceux dont ils s'engaissaient et auxquels ils devaient rendre les choses possédées, il était naturel de les regarder comme les représentants de leurs auteurs quant à la possession. On ne pouvait leur attribuer la possession. Il fallait leur refuser la qualité de possesseur, non moins qu'à leurs auteurs, ou se résoudre à attribuer à ces derniers la possession (juridique) *par* leurs représentants libres. Il est probable, que la construction juridique de la possession *par* les personnes in potestate est plus ancienne que celle de la possession par les représentants libres, et que celle-ci a été précédée d'une doctrine juridique qui n'attribuait la possession juridique ni aux détenteurs ni à leurs auteurs.

DÉVIATIONS (POSSESSION DÉRIVÉE).

Cependant la possession juridique n'a pas été attribuée intégrale-

contre deux passages de Paul qui lui semblent en contenir le fondement. (p. 88. 269). Ces passages sont l. 1 § 20 D. 41. 2 : «Si dicamus per eos non acquiri nobis possessionem qui *nostro nomine* accipiunt, futurum, ut neque is possideat cui res tradidit, quia *non habeat animum possidentis*, neque is qui tradiderit, quoniam cesserit possessione.” et l. 37 D. de pign. act. (13.7) : «Si pignus mihi traditum locassem domino, per locationem retineo possessionem, quia, antequam conduceret debitor, non fuerit *eius possessio*, [quum] et *animus* mihi *retinendi* sit, et *conducenti* non sit *animus possessionem apiscendi*.” Dans le premier de ces passages Paul allègue en guise d'argument irréfutable, et affirme par conséquent : que celui qui possède au nom d'autrui n'a pas l'*animus possidentis* et ne *“possède”* donc pas. Dans le second passage il affirme : que le locataire, en concluant un contrat de location, n'a pas l'*animus d'acquérir la “possession”*, et que le débiteur auquel le gageiste a reloué la possession du gage, ne peut donc en avoir la *“possession”*. Ces passages sont clairs. Cependant il y en a d'autres qui ne le sont pas moins (v. supra), et qui mentionnent des opinions de Paul, d'Africain, de Neratius et de Proculus, contraires à la thèse que la corporalis possessio inclut l'*animus*. Mais v. Jhering en veut surtout à ces deux passages, parce qu'ils disent que c'est faute d'avoir l'*animus possidentis*, que le détenteur pour autrui ne possède pas, d'où il suit que c'est grâce à l'*animus possidentis* que l'autre (le Besitzherr dans la terminologie de v. J.) possède. A propos de ces passages le pauvre Paul, qui ne peut plus se défendre, est pris à partie dans un chapitre spécial (XIII, der *animus possidentis* des Paulus), où il est accablé d'injures juridiques. Pourquoi ? Afin de l'écartier comme non audiendus dans cette matière mais évidemment aussi pour avoir osé contredire vertement, 16 siècles à l'avance, une thèse historique et favorite de notre grand juriste moderne.

ment et sans réserve à tous les genres de possession *par* autrui. Il y a eu des déviations plus ou moins grandes dans des cas où le possesseur pour autrui a pu être considéré comme ayant pris temporairement la place du possesseur par autrui, comme représentant actuellement son propre intérêt dans la possession, et non celui de son auteur. Dans ces cas, dits (d'après Savigny) de la „possession dérivée”, la possession *ad usucaptionem*, c-à-d. l'effet juridique le plus important, n'a jamais été accordée au possesseur pour autrui, et il y a eu des doutes et des différences d'opinion quant aux effets possessoires (c-à-d. le *commodum possessoris* avec les interdits *retinendae possessionis* et les restitutions selon les interdits). De plus, il faut remarquer que les cas où il est question de cette possession „*dérivée*” et en tout cas *dérivée*, sont restés isolés, et que les juristes ne les ont aucunement recueillis pour en faire un bouquet juridique.

Commençons par le *précaire*. — Le précaire produit un cas de „possession dérivée” au même titre que le „*pignus*”, quoique celui qui a donné le précaire, puisse le faire cesser à volonté.¹⁾ Les sources nous montrent que le précaire était abondamment pratiqué du temps des juristes-auteurs. Nous pouvons renoncer à découvrir les cas d'application primitifs; qu'il nous suffise de savoir qu'on s'en servait 1^o fréquemment entre débiteur et créancier-gagiste, pour fournir au débiteur la „possession” révocable du gage²⁾, 2^o pour four-

¹⁾ Ulp. I. 4 § 1. D. de *precario* (43. 26): *Meminisse autem nos oportet, eum qui precario possidet, etiam "possidere".* — Ulp. I. 2. § 3 eod. *Habere precario videtur qui "possessionem" vel corporis vel juris [p. ex. ususfructus] adeptus est ex hac solummodo causa quod preces adhibuit et impetravit ut sibi *possidere* (= *corpus*) aut *uti* [= *jure*] liceat.* — Javolenus I 21 § 2 D. 41. 2. *Qui alienam rem precario rogavit, si eandem a domino conduxit, *possessio* ad dominum (à titre de possesseur par autrui comme locateur) revertitur.* Le mot „*revertitur*” implique, que le précariste était possesseur. Quant à la révocabilité absolue, elle résulte de l'interdit de *precario* et de la clause récupératoire de l'interdit *uti possidetis*. Cf. Ulp. I. 1. pr. D. h. t. *Precarium est quod precibus petenti utendum conceditur tamdiu quamdiu is qui concessit patitur.* Ulp. I. 2 § 2 eod. *Hoc interdictum naturalem habet in se aequitatem, (namque precarium revocare volenti competit).* Est enim natura aequum tamdiu te liberalite mea *uti, quamdiu ego velim*, et ut *possim revocare*, quum mulavero voluntatem.

²⁾ La concession précaire du gage, par le créancier auquel il a été livré, au débiteur est fréquemment mentionnée; et cette rogation est, suivant Ulpien, d'un usage quotidien. Cependant, des doutes ont été soulevés pour ce cas de précaire à l'occasion de l'interdit de *precario*, mais Ulpien les écarte par la bonne raison: que le *precario* touche la possession et non la propriété, et que le propriétaire peut donc très bien obtenir la *possession* précaire de son propre gage: L. 6 § 4 D. h. t. „*Quae-situm est, si quis rem suam pignori mihi dederit et precario rogaverit, an hoc interdictum locum habeat.* Quaestio in eo est, ut precarium consistere *rei sua* possit. Mihi videtur verius precarium consistere in pignore quum *possessionis* rogetur, non

nir à l'acheteur, non encore propriétaire malgré la tradition jusqu'au paiement intégral du prix, la „possession” provisoire de la chose vendue¹⁾, 3°. dans beaucoup d'autres cas innommés. Il arrivait très bien à Rome qu'une personne concédat à l'autre d'être simplement in possessione, d'être par conséquent simple détenteur ou possesseur pour le donneur du précaire²⁾. Mais il était dans les moeurs romaines d'accorder à autrui, soit à propos de quelques transactions pécuniaires, soit par pure libéralité³⁾, l'exercice de la pleine propriété jusqu'à nouvel ordre ; et dans ces cas la possession c-à-d. le *commodum possessoris* et l'usage des interdits *uti possidetis et*

proprietatis. Et est haec sententa etiam utilissima. Quotidie enim precario rogantur creditores ab his qui pignori dederunt; et debet consistere precarium.

¹⁾ Le cas est mentionné par Ulprien, l. 20. h. t. Ea quae distracta sunt, ut *precario* penes emtorem essent quoad pretium universum persolveretur, si per emtorem stetit quominus persolveretur, venditorem posse consequi. C-à-d. ce sera une raison pour le vendeur de révoquer le *precarium*, ce dont il a le droit absolu. Cf. l. 11 § 12 D. quod vi aut clam (v. supra).

²⁾ Ulp. l. 6. § 2. h. t. Is qui *rogavit* ut *precario* in fundo *moretur*, non *possidet*, sed *possessio* apud eum qui concessit, *remanet* (nam et fructuarius, inquit, et colonus et inquilinus *sunt in praedio*, et tamen non possident). — Ulp. l. 10 § 1 D. 41. 2 cite Pomponius, qui mentionne le cas où quelqu'un, ayant loué (conduxit) un fonds, l'a demandé ensuite en précaire (*precario rogavit*), mais „non ut possideret, sed ut *in possessione* esset”. Il s'agit ici d'un locataire qui a obtenu de ne plus payer de loyer, mais qui du reste a continué à posséder pour le locateur. — Cf. l. 11 § 12 D. quod vi aut clam (43. 24), où Ulprien distingue le „*precario in possessione esse*” de la „*precarii rogatio*” ordinaire.

³⁾ Le terme „*precario*” et la mention constante de „*precario rogare, preces adhibere, impetrare, possidere licere*”, font croire que le *precario* a été à l'origine une concession d'usage et de possession faite par pure libéralité, dans le seul intérêt du précariste. La concession a pu être faite plus tard au débiteur ou à l'acheteur dans des cas où le gugiste ou le vendeur ne tenait pas à garder la chose, pourvu qu'il put la révoquer à tout moment, et où la concession précaire était donc le résultat des délibérations des parties contractantes. V. Jhering croit à tort : que dans ces cas il n'était plus question de libéralité, que le débiteur ou l'acheteur avaient droit à posséder la chose, et que ce n'était que par mauvaise habitude que dans ces cas on continuait à se servir du mot précaire. Il se fonde uniquement sur la l. 20. h. t. précitée. Mais il comprend mal ce passage, qui ne suppose nullement que „les choses vendues sont livrées à l'acheteur avec le *droit* de les posséder jusqu'au paiement intégral du prix, ce paiement étant la circonstance qui donnera au vendeur le droit de redemander la chose („Der Besitz darf dem Käufer nicht entzogen werden bis zum Eintritt des Umstandes der den Verkäufer zur Rückforderung berechtigt.” p. 405). Le moment où se fait le paiement intégral du prix, n'est pas celui où le vendeur peut faire cesser la possession de la chose vendue ; c'est au contraire, le moment où l'acheteur cesse de ne posséder que *precario*, où il commence à posséder irrévocablement.

*utrubi*¹⁾ était concédée au précariste. Néanmoins, le donneur du précaire ne perdait pas lui-même cette possession. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, à ce sujet (à propos de la maxime : *duo in solidum possidere non possunt*) ; mais ils ont été écartés²⁾. L'auteur du précariste conservait en tout cas sa possession *ad usucaptionem*. Le contraire n'a jamais été prétendu ni supposé³⁾. On voit donc que le droit relatif à la possession en matière de précaire est un droit spécial, un peu bizarre en apparence, et qui ne se laisse subordonner à aucune règle générale⁴⁾.

La possession dérivée du *gage* est tout à fait indépendante de celle du précaire. Il est hors de doute d'abord que la „possession”, par rapport au *commodum possessoris* et aux interdits, passait toujours entièrement au gagiste, et qu'en revanche la possession par rapport à l'*usucaption* restait sans réserve au débiteur donneur du gage. Aussi les juristes font remarquer : d'une part, que le débiteur

¹⁾ V. la l. 15 § 4 D. h. t. (ci-dessous), où les mots «*Placet penes utrumque esse eum hominem qui precario dederit*» indiquent l'interdit *utrubi* : «*utrubi hic homo fuit*».

²⁾ Pomp. l. 15 § 4. D. h. t. «*Eum qui precario rogaverit ut sibi possidere liceat, nancisci possessionem, non est dubium. An is quoque possideat qui rogatus est, dubitatum est. Placet autem penes utrumque esse eum hominem qui precario datus esset, penes eum qui rogasset, quia possideat corpore, penes dominum quia non discesserit animo possessione.* — Paul l. 3 § 5. D. 41.2. Plures eandem rem in solidum possidere non possunt. Sabinus tamen scribit eum qui precario dederit, et ipsum possidere, et eum qui precario acceperit. (Ce qui n'est pas désapprouvé par Trebatius, Labéon et Paul). Celui qui a donné le précaire continue à „posséder”, quoiqu'il ne possède pas corpore, parce qu'il n'a pas cessé d'avoir l'intention de „posséder”, parce qu'il a *continué* à posséder *solo animo*.

³⁾ La possession *ad usucaptionem* du donneur du précaire est supposée par Ulpien dans la l. 13 § 7 D. 41. 2, après quoi se présente la question : si cet usucapteur pourra se servir de la possession de son précariste. «*Si is qui precario concessit, accessione velit uti ex persona eius cui concessit, an possit, quaeritur? Ego puto eum qui precario concessit, quamdiu manet precarium, accessione uti non posse. Si tamen receperit possessionem, rupto precario, dicendum esse accedere possessionem eius temporis quo precario possidebatur.*» On peut douter de la justesse de cette décision. Pourquoi le donneur du précaire ne jouirait-il pas de l'accession de la possession du précariste durant le précaire, qu'il peut faire cesser à tout moment, et qui ne procure au précariste aucune possession *ad usucaptionem*? Il résulte, cependant, du passage cité que le donneur du précaire possède par son précariste, dont il peut utiliser la possession pour autrui au profit de sa propre usucaption.

⁴⁾ Il ne faut pas vouloir trop conjecturer et trop expliquer à la manière de v. Jhering. Il ne faut pas notamment mettre le précaire en parallèle avec le *commodat* et demander compte des différences. Le précaire n'est pas un „contrat nommé”, un „negotium juris” régulier, comme le *commodat*. C'était plutôt un acte informe, par lequel le donneur, tout en concédant la pleine possession ou le plein exercice de la propriété à quelqu'un, ne lui donnait aucun droit et se réservait un droit

possède à l'usucaption seulement, le gagiste aux autres fins de la possession¹⁾; mais d'autre part, que le gagiste n'est pas un vrai possesseur, parce qu'il possède pour autrui, et ne se considère donc pas comme étant ou faisant le propriétaire, ce rôle étant celui du débiteur qui a donné le gage (*opinio domini*)²⁾.

absolu de révocation; et par lequel le précariste, en revanche, ne s'engageait à rien. L'interdit uti possidetis se mit au service du donneur du précaire, en lui procurant la restitution des objets du précaire dont le précariste se prétendait possesseur; et l'interdit de precario ne se proposa de même que la restitution du précaire, non l'accomplissement par le précariste de ses engagements contractuels, y compris le dédommagement du donneur au point de vue de la diligentia due par le précariste et de sa culpa. Seulement, l'interdit ordonne la restitution de tout ce que le précariste aurait cessé de posséder *dolo malo* ou (comme les juristes ajoutèrent par interprétation) *culpa lata*.

¹⁾ Javolenus, l. 16. D. de usurp. (41—3) *Servi nomine qui pignori datus est, ad exhibendum cum creditore, non cum debitore, agendum est, quia qui pignori dedit, ad usucaptionem tantum possidet; quod ad reliquias omnes causas pertinet, qui accepit, possidet.* Les autres causes comprennent ici celles qui se rapportent à la possession simple ou non juridique, comme la possession qui oblige à exhiber. — Paul l. 1. § 15 D. 41. 2. *Per servum corporaliter pignori datum non acquirere nos possessionem, Julianus ait. Ad unam enim tantum causam videri eum a debitore possideri, ad usucaptionem.* Nec creditori, quia nec stipulatione, nec ullo alio modo per eum acquirat, quamvis eum possideat (v. supra ce passage). Aucune des deux parties n'acquiert par l'esclave, remis en gage au créancier.

²⁾ Ulp. l. 3 § 15, D. ad exhib. (10. 4): *Sciendum est adversus possessorem hac actione (= ad exhibendum) agendum, non solum eum qui civiliter, sed et eum qui naturaliter incumbat possessioni. Denique (= ainsi, donc) creditorem qui pignori rem accepit, ad exhibendum teneri, placet; (Pomp. l. 4) nam et cum eo apud quem deposita, vel cui commodata vel locata res sit, agi potest (supra cit.) La possession du pignus par le créancier est donc considérée comme étant en effet une possession naturelle et pour autrui, comme celle du dépositaire, du commodataire et du locataire; ce qui n'empêche pas que des effets de la possession juridique n'y soient reliés par exception. Julianus l. 36 D. 41. 2. Qui pignoris causa fundum creditorum tradit, intelligitur possidere. C.-à.-d.: le débiteur, après avoir remis le gage au créancier, continue à posséder, savoir ad usucaptionem. *Intelligitur* signifie "est considéré comme", et non, ainsi que le croit Savigny (Besitz § 24), "est feint": "es wird in seiner Person eine possessio ad usucaptionem fingirt". Sed et si eundem [= fundum] precario rogaverit, aequa per diutinam possessionem capiet; nam quum possessio creditoris non impedit capionem, longe minus precarii rogatio impedimento esse debet; quum plus juris in possessione habeat qui precario rogaverit, quam qui omnino non possidet. C.-à.-d.: la possession du créancier, laquelle ne le conduisait pas à l'usucaption et ne pouvait empêcher celle du débiteur, a cessé d'être pour ainsi dire une possession réelle ou véritable après la concession au débiteur de la possession précaire de la chose qu'il ne possédait qu'à titre de gage. "Qui omnino non possidet" désigne évidemment une autre personne que le débiteur "qui precario rogaverit". Ces mots d'ailleurs ne peuvent se rapporter au débiteur qui a remis le gage au créancier et dont il est dit au commencement de ce passage, qu'il "intelligitur possidere". Voici donc ce que Julien a voulu dire: Après la remise du gage au créancier, le débiteur*

La prétendue possession dérivée du séquestre ne résulte pas des sources. Dans les deux passages des Pandectes qui se rapportent à cette matière, il n'est question ostensiblement que de la possession *ad usucaptionem*. Le séquestre est le dépositaire de deux parties, ses déposants. Rien n'indique qu'on ait cessé de le considérer comme possédant au nom et au profit des parties litigantes et comme disposant à leur place du *commodum possessoris* et des interdits. Quant à la possession *ad usucaptionem*, on n'a pas songé à l'attribuer au séquestre¹⁾.

Il n'y a pas d'autres cas exceptifs où la possession passerait de celui qui possède par autrui, à celui qui possède pour son auteur (comme le précariste, le gagiste, le séquestre). Il ne peut en être question par rapport au *mandataire*, qui n'agit pas au nom de son

n'en continue pas moins à posséder *ad usucaptionem*, sans que l'espèce de possession du créancier puisse l'en empêcher: si ensuite le gage est rendu au débiteur à titre de précaire, la possession du créancier exercée par le débiteur qui possède le gage pour le créancier, pourra bien moins encore faire obstacle à l'usucaption du débiteur; car le débiteur à une plus grande puissance de droit dans sa possession (*ad usucaptionem*, augmentée de sa possession précaire) que n'en a le créancier qui ne possède pas *ad usucaptionem* et qui s'est dépoillé de son espèce de possession juridique dérivée à titre de gagiste, en la cédant à titre de précaire. — Paul. I. 13 pr. D de usurp. (41.3) Pignori rem acceptam usu non capimus, quia pro alieno possidemus. C'est la bonne raison. L'usucaption ne saurait passer au gagiste, parce que le gagiste n'est qu'un possesseur pour autrui. — Paul. I. 22 § 1 D. de nox. act. (9. 4). Is qui pignori accepit vel qui precario rogavit, non tenetur noxali actione. Licet enim juste possideant, non tamen *opinione domini* possident. La possession du gagiste et celle du précariste ont ceci de commun, de ne pas être des possessions véritables; parce que le gagiste et le précariste savent et entendent posséder pour autrui.

1) Julianus, I. 39 D. 41. 2: "Interesse puto, qua mente apud sequestrum *deponitur* res. Nam si *omittendaes possessionis* causa (pour qu'aucune des parties ne possède = *ad usucaptionem*), et hoc aperte fuerit approbatum: *ad usucaptionem* possessio eius partibus non procederet. At si *custodiae causa deponatur*, *ad usucaptionem* eam possessionem victori procedere constat." Ce dernier cas est l'ordinaire. Les parties déposant chez un séquestre, l'usucaption court au profit de celui qui sera reconnu possesseur. Ce n'est que lorsque les parties sont convenues de séquestrer la chose pour se dépoiller l'une et l'autre de la possession qui conduirait l'une d'elles à l'usucaption, que l'usucaption ne court pas durant la possession (non juridique) du séquestre. — Florentinus, I. 17 § 1. D. depositi (16. 3). *Rei depositae proprietas apud deponentem manet, sed et possessio; nisi apud sequestrum deposita est.* Nam tun demum (alors seulement) séquester possidet. Id enim agitur ea depositione ut *neutrius* possessioni id tempus procedat. La rédaction de ce passage ne semble pas heureuse, et les parties en semblent interverties. Il en résulte cependant, que le dépôt chez le séquestre se fait pour enlever le bénéfice de la possession *ad usucaptionem* à chacune des parties. C'est dans ce but qu'elles donnent la possession (non juridique) au séquestre.

mandant, mais *en son propre nom*¹⁾. Il est évident que ce mandataire acquiert pour soi et possède pour soi, tant qu'il n'a pas transporté à son mandant les droits acquis ou ne lui a pas remis la possession des choses qu'il avait commencé à posséder *sans les tenir* de son mandant. Il n'y a là ni possession dérivée, ni rien d'extraordinaire.

On cite encore deux cas d'une possession qu'il est difficile d'appeler possession dérivée, parce qu'elle ne descend pas d'une autre possession qu'elle remplace, mais qui a ceci de commun avec la possession dérivée, qu'elle fait concurrence à une autre possession et l'écarte. Les deux cas en question sont l'*emphytéose* (la possession de l'ager *vectigalis* latine et l'*emphytéose* grecque) et la *superficie*. — Quant à l'*emphytéose*, rien ne confirme la thèse que l'*emphytéote* possède à l'exclusion du *dominus* et jouit donc exclusivement du *commodum possessoris* et des interdits²⁾. De même les sources ne disent rien en faveur de la possession juridique du superficiaire à l'exclusion du *dominus*³⁾.

Il ne reste donc que deux catégories de possession dérivée, et ces deux catégories comprennent en même temps les seuls cas où la possession d'une espèce de possesseurs est écartée au profit de celle d'une autre espèce. La question se présente maintenant, quelle est

¹⁾ V. Jhering, *Besitzwille*, p. 379 seqq. Cf. Dernburg II § 180.

²⁾ Bien entendu par rapport au droit *romain*, abstraction faite du droit coutumier postérieur. — On cite Macer, I. 15 § 1 D. qui satis. (II. 8). Mais la possession du possessor *agri vectigalis*, laquelle dispense de la caution dont il est question dans ce titre, n'est pas évidemment la possession juridique qui procure le *commodum possessoris*.

³⁾ On cite Ulp. I. 1. § 5 D. de vi (43. 16) "Proinde, et si superficiaria insula fuit qua quis deiectus est, apparel interdicto fore locum." Voici le § 4 qui précède "Et generaliter ad omnes hoc pertinet interdictum qui de re solo cohaerenti deiiciuntur. Qualisqualis enim fuerit locus unde quis vi deiectus est, interdicto locus erit." Le juriste ne semble donc dire que ceci : Si quelqu'un est chassé d'une maison (louée à un grand nombre de locataires) appelée *insula*, solo cohaerente, sans être chassé du terrain sur lequel l'*insula* est construite, il ne s'en servira pas moins de l'interdit "unde vi". Cependant les locataires de l'*insula* ne peuvent recourir à l'interdit (v. I. 1 § 10). Il s'agit donc bien du superficiaire expulsé. Seulement, le superficiaire n'écarte nullement ici le *dominus* quant à l'interdit *unde vi*. Le *dominus* en jouit s'il est chassé du sol, le superficiaire s'il est chassé de l'*édifice* qui est l'objet de son droit de superficie. La possession qui procure au superficiaire le profit de l'interdit *unde vi*, est, non une "*corporis*", mais une "*juris quasi possessio*". (V. ci-dessous). Il est bien probable du reste, que la possession du superficiaire n'a pas été protégée directement par l'application de l'*interdictum unde vi*, mais qu'on lui a accordé un interdit *unde vi* utile (comme à l'*usufructuaire* ou *usufruitier*), et que le passage cité a été altéré ou interpolé par les compilateurs. (V. Pflüger, p. 188).

l'utilité, l'applicabilité de la possession du gagiste et de celle du précariste ? Les auteurs se sont fort peu occupés de cette question. Il ne s'agit pas d'une controverse de jure pignoris ou de precario entre deux personnes qui se prétendent l'une et l'autre, soit gagistes, soit précaristes. Il s'agit d'une controverse sur la possession, d'un côté ordinaire, de l'autre à titre de gagiste ou de précariste ; et derrière cette controverse il doit y en avoir une autre sur la propriété. Or à quoi peut servir au gagiste ou au précariste l'interdit touchant la possession, puisqu'ils ne se prétendent pas propriétaires et ne pourront entrer en contestation sur la propriété avec l'adversaire qui se prétend propriétaire, et qui leur dispute la possession ? Il faut répondre que cependant l'interdit retinendae possessionis ne manque pas d'application. En premier lieu, quant au créancier-gagiste : si son adversaire est le débiteur, il peut arriver qu'ils se prétendent tous les deux propriétaire. Alors le gagiste profitera évidemment de son commodum possessoris. Si le gagiste n'a pas cette prétention, mais s'il nie en même temps la prétendue propriété du débiteur, son commodum lui sera pourtant utile, parce qu'il forcera son adversaire à faire la preuve de sa propriété. Si au contraire l'adversaire est un tiers, le gagiste pourra de même se prétendre propriétaire ou ne pas avoir cette prétention ; et dans les deux hypothèses il aura l'avantage de pouvoir attendre que l'adversaire prouve sa prétendue propriété. En second lieu, quant au précariste, celui-ci pourra d'abord établir sa possession précaire contre son adversaire (donneur du précaire ou tiers), ensuite se prévaloir de ce commodum pour attendre que l'adversaire prouve sa propriété, soit qu'il y prétende lui-même ou qu'il conteste seulement la prétendue propriété de l'adversaire. Le précariste peut être le donneur du gage auquel le gagiste a rendu precario le gage. Dans ce cas le débiteur-précariste, ayant pour adversaire soit le gagiste soit un tiers, sera communément le propriétaire, auquel il importe beaucoup d'avoir le commodum possessoris.

OCCUPATION NON CONTINUE, NON RÉELLE.

Les juristes ont remarqué que si l'occupation est l'essence de la possession corpore, la continuité de cette occupation est souvent difficile ou même impossible. Quant aux praedia, on les habite, on les cultive, on les exploite au moins d'une manière continue ; mais il n'en est pas de même des meubles qui ne sont pas renfermés dans nos maisons, dans nos granges etc., ni autrement rendus inaccessi-

bles au public, mais qui ne sont placés que sous notre garde (*custodia*), laquelle n'est pas toujours un acte ou un fait continu ou un fait d'occupation réelle. Il suffit alors que le meuble soit placé ou disposé de manière que nous puissions l'occuper dès que cela nous plaira¹⁾.

RETINERE ANIMO POSSESSIONEM.

On est allé plus loin. L'occupation, celle d'un *praedium* notamment, peut avoir duré quelque temps; on la fait cesser ensuite, mais sans qu'on ait l'intention d'abandonner la possession; au contraire, on se propose de réoccuper la chose pour s'en servir. Dans ces cas, quoiqu'on ne possède plus corpore, on est censé retenir la possession *animo*²⁾. La formule „retinere animo possessionem” a eu beaucoup de succès.³⁾ On en a fait usage pour construire la possession par autrui, le possesseur juridique retenant *animo* la possession qu'il a donné à exercer corpore à celui qui tient la chose pour lui⁴⁾. La possession corpore est souvent interrompue ou même n'est exercée que rarement à de grands intervalles: dans ces cas elle est toujours retenue *animo*. La possession se manifeste spécialement à son origine, à l'occasion de la *tradition* qui est l'acte extérieur accompagnant et exprimant le transport de la propriété d'une chose vendue ou donnée, en d'autres termes à l'occasion de „l'*acquisition* de la possession” (selon l'expression incorrecte

¹⁾ Paul. I. 3 § 13 D. 41. 2. „res mobiles hactenus *possideri*, quatenus sub *custodia nostra* sint, id est quatenus, si *velimus*, *naturalem possessionem* nancisci possimus.

²⁾ Gaius, Inst. IV 153 Quin etiam *plerique* putant *animo* quoque retineri possessionem, quamvis neque ipsi *in possessione* simus, neque *nostro nomine* alias; si tamen, non *relinquendae* possessionis *animo*, sed postea *reversuri*, inde discesserimus. — Papin. I. 44 in fine, 45/6. D. 41. 2. Saltus hibernos et aestivos, quorum possessio *retinetur animo*, licet neque servum neque colonum ibi habeamus, etc. — Paul. R. S. V. 2 § 1. Nudo *animo* adipisci quidem possessionem non possumus, retinere tamen nudo *animo* possumus, sicut *in saltibus hibernis aestivisque*. — Paul. I. 3 § 11. D. 41. 2. Saltus hibernos aestivosque *animo* possidemus, quamvis certis temporibus eos *relinquamus*.

³⁾ P. ex. quand on opposait le *retinere* à l'*adipisci* *animo*. Cf. Paul. V. 2 § 1. (note précédente), Paul. I. 30 § 5. D 41. 2 „retinere enim *animo* possessionem possumus, *adipisci* non possumus.

⁴⁾ Gaius, Inst. IV. 153. (supra) Et hoc est quod volgo dicitur, *retineri possessionem* posse per quemlibet qui *nostro nomine* sit *in possessione*. Il est dit de même que le possesseur juridique possède et acquiert la possession par son propre *animus* et la possession corporelle. V. Paul. V. 2 § 1. Possessionem *acquirimus* et *animo* et *corpore*. *Animo* utique *nostro*, *corpore* vel *nostro* vel *alieno*.

des juristes, la possession pouvant commencer à l'instant de la tradition, mais ne pouvant avoir été acquise comme un droit de propriété ou de créance). Lors donc que l'acquisition de la possession est établie, elle pourra être censée retenue animo, bien que des actes ou des faits d'occupation ultérieurs ne soient pas démontrés, tant que la perte (amissio) de la possession ne l'est pas.

On retient la possession animo solo, c-à-d. lorsqu'on a l'intention de la continuer malgré la cessation temporaire de l'occupation. Mais est-elle perdue hors de ce cas : dès que l'occupation cesse à l'insu du possesseur, ou dès qu'une autre personne entre dans la possession ? Les rapports de la potestas romaine compliquent la question. — En premier lieu, lorsqu'on ne quitte pas volontairement la possession avec l'intention de la reprendre, mais que celle-ci cesse par la mort ou le fait de l'esclave ou de la personne libre par laquelle on possède, on n'en conserve pas moins la possession animo solo ; parce qu'on est supposé vouloir la conserver¹⁾. — En second lieu, si je quitte volontairement la possession sans esprit de retour, je la perds irrémédiablement ; car je fais cesser en même temps l'occupation et l'*animus*²⁾. Je perds également la possession, si, sans m'éloigner, je cesse d'avoir l'intention de posséder ; si, par exemple, je reste sur un prædium que je possédais meo nomine, en qualité d'administrateur d'une autre personne qui vient de l'acheter d'un tiers³⁾. En revanche, si quelqu'un possède solo animo un fonds de terre, la circonstance qu'un autre s'y trouve (sans possession intentionnelle), ne fait pas cesser sa possession juridique⁴⁾. Mais si l'autre a commencé à posséder intentionnellement, il faut distinguer. Si je n'ai pas quitté volontairement la possession corporelle, mais qu'elle m'a échappé par suite de la mort ou de l'abandon de mon esclave ou de mon colon, je ne cesse de posséder animo solo que lorsqu'une autre personne est entrée dans la possession,

¹⁾ Paul. l. 3 § 8 D. 41. 2. Quodsi *servus* vel *colonus* per quos corpore possidebam, *decesserint* *discesserint*, animo retinebo possessionem. Cf. Pomp. l. 25 § 1 D. 41. 2 (infra p. 219) ... et per colonos aut inquilinos aut servos nostros, si *moriuntur* aut *fure* *incipiant* aut *alii locent*.

²⁾ Papinien l. 44 § 2 eod. *neius* quidem quod corpore nostro teneremus, possessio nem amitti vel animo vel etiam corpore, si modo eo animo inde digressi fuissemus ne possidemus.

³⁾ Paul. l. 3 § 6 D. eod. *In amittenda quoque possessione affectio eius qui possidet, intuenda est. Itaque si in fundo sit, et tamen nolis eum possidere, protinus amittes possessionem. Igitur amitti et animo solo potest, quamvis acquiri non potest.*

⁴⁾ Paul. § 7 eod. *Sed et si animo solo possideas, licet aliis in fundo sit, adhuc tamen possides.*

même à mon insu¹⁾). Si, au contraire, je possépais par moi-même, et que j'aie quitté volontairement la possession corporelle avec l'intention de la reprendre, je ne cesse de posséder animo solo que lorsqu'un autre s'est emparé à mon su de la possession; mais je ne saurais la perdre à mon insu, ou avant d'en avoir été instruit sans rien faire pour la ravoir²⁾). Ou encore, on peut décider: je ne perdrai la possession que si, étant retourné, je suis repoussé, ou si je me retire pour ne pas l'être³⁾.

**ANIMUS DU POSSESSEUR POUR AUTRUI ET DU POSSESSEUR
PAR AUTRUI.**

L'animus fait matière de difficulté dans la possession par autrui. Les juristes ont dit que dans ces cas le possesseur juridique possède animo par son ministre qui possède corpore. Mais cela ne suffisait pas. Il fallait ajouter que l'animus de celui par lequel on possède, n'est pas moins essentiel que celui du possesseur; sauf l'application de la règle „nemo sibi causam possessionis mutare potest”, dans ce sens que le possesseur pour autrui ne peut se faire possesseur juridique par un simple changement d'intention. Ainsi notre esclave ou notre procurateur, notre tuteur ou notre curateur, ne possèderont pour nous que s'ils ont commencé à posséder en notre nom, et non s'ils ont agi pour le compte d'autrui ou pour leur propre compte⁴⁾.

¹⁾ Papinianus l. 44 § 2 eod. „eius vero quod servi vel etiam coloni corpore possidentur, non aliter amitti possessionem, quam si eam aliis ingressus fuisset; eamque amitti nobis quoque ignorantibus”.

²⁾ Papin. l. 46 eod. (Saltus hibernos et aestivos, quorum possessio retinetur animo) quamvis saltus *proposito possidendi* fuerit aliis ingressus, tamdiu priorem possidere dictum est, *quamdiu possessionem ab alio occupatam ignoraret*. Ut enim eodem modo vinculum obligationum solvit quo quaeri adsolet, ita non debet ignorantii tolli possessio quae solo animo tenetur. La raison donnée par Papinien n'a aucune valeur juridique, parce que *comparatio claudicat* entre 1°. les obligations qui s'éteignent par le paiement, par convention et de plusieurs autres manières, et 2°. le fait de la possession juridique, qui cesse naturellement d'exister, dès qu'un de ses éléments constitutifs fait défaut, ou, son existence étant artificiellement prolongée animo solo, au moins dès qu'un autre commence à posséder réellement et intentionnellement.

³⁾ Pomp. l. 25 § 2. D. 41. 2. Quod autem solo animo possidemus, quaeritur, utrum ne usque eo possideamus donec aliis corpore ingressus sit, ut potior sit illius corporalis possessio; an vero, quod quasi *magis* probatur, usque eo possideamus donec *revertentes nos aliquis repellat*, aut nos ita *animo desinamus* possidere quod suspicemur repelliri nos posse ab eo qui ingressus sit in possessionem.

⁴⁾ Paul. l. 1 § 19/20 eod. Haec quae de servis diximus, ita se habent, si et *ipse* velint nobis acquirere possessionem. Nam si jubeas servum tuum possidere, et is *eo*

Papinien rapporte que la règle „nemo sibi causam” n'a pas été maintenue pour les meubles; et il ne semble guère applaudir à cette inconséquence défavorable à la possession juridique¹⁾, dont on peut donner cette raison que la possession est détruite par la cessation de la custodia. Ceci ne s'applique pas, toutefois, aux esclaves, lesquels peuvent avoir l'intention de retourner au possesseur juridique et de se remettre sous sa possession corporelle. Donc le possesseur par autrui perd la possession des meubles: 1^o quant aux choses inanimées, dès que le commodataire ou le dépositaire a pris le parti de ne plus les posséder pour son commodant ou son déposant, et ce par l'effet de la custodia omise; 2^o quant aux esclaves, dès que, se conformant au parti pris de leurs possesseurs pour autrui, ils n'ont plus l'intention de retourner chez leurs possesseurs par autrui (commodants, déposants etc.).

En revanche, on a dispensé de la science et de l'intention du possesseur par autrui dans un sens favorable à la possession. Quand il ne s'agit pas de quelque acte isolé de l'esclave, mais d'une entreprise de commerce ou d'industrie, d'une boutique tenue, d'un métier exercé, par l'esclave au profit du maître et au moyen d'un *peculium* confié à cet effet, l'esclave possède à l'insu du maître, pour ainsi dire en vertu d'une autorisation générale *ex peculii causa* ou *peculiariter*)²⁾.

animo intrat in possessionem, ut nolit tibi sed potius Titio acquirere, non est tibi acquisita possessio. Per procuratorem, tutorem, curatoremve possessio nobis acquiritur. Quum autem suo nomine nacti fuerint possessionem, non cum ea mente ut operam dumtaxat suam accommodarent, nobis non possunt acquirere.

¹⁾ Papin. l. 47 eod. Si rem mobilem apud te depositam aut ex commodato tibi (permisam = Mommsen) possidere neque reddere *constitueris*, confessim amisisse me possessionem, vel *ignorantem*, responsum est. Cuius rei forsitan illa ratio est, quod, rerum mobilium neglecta atque *omissa custodia*, quamvis eas nemo aliis invaserit, veteris possessionis *damnum* inferre consuevit. Idque Nerva filius libris de usucaptionibus retulit. Idem scribit, aliam causam esse *hominis* commodati *omissa custodia*; nam possessionem tamdiu veterem retineri (= Mommsen, loco „fieri”), quamdiu *nemo aliis* eum possidere cooperit; videlicet ideo, quia potest *homo* proposito *redeundi* domino *possessionem sui conservare*, cuius corpore ceteras quoque res possumus possidere. Igitur earum quidem rerum quae ratione vel anima carent, *confestim* amittitur possessio, homines autem retinentur si *revertendi animum* haberent.

²⁾ Papin. l. 44 § 1 eod. Quaesitum est cur, *ex peculii causa*, per servum *ignorantibus* possessio quereretur. Dixi, utilitatis causa jure singulari receptum, ne cogerentur domini per momenta species et causas peculiorum inquirere. Nec tamen eo pertinere speciem istam, ut animo videatur acquiri possessio. Nam si non *ex causa peculiari* quaeratur aliquid, *scientiam* quidem domini esse necessariam, sed corpore servi quaeri possessionem. — Paul l. 1 § 5 eod. Item acquirimus possessionem per servum aut filium qui in potestate est. Et quidem earum rerum quas *peculiariter* tenent,

ANIMUS DU FOU.

Une autre décision favorable à la possession dispense de l'animus au cas de folie du possesseur ou de son esclave ou de son fils de famille ou de son colon ou inquilin.¹⁾

En somme, quant à la perte de la possession, la cessation de la possession corpore y conduit bien plus certainement que la cessation de l'animus^{2).}

JURIS (QUASI) POSSESSIO.

La doctrine de la „possession par autrui” et celle de la „réception de la possession solo animo” ont été deux grands progrès dans

etiam ignorantes, sicuti Sabino et Cassio et Julianus placuit, quia *nostra voluntate intelligentur possidere qui iis peculium habere permiserimus*. Igitur *ex causa peculiari* et infans et furiosus acquirunt possessionem et usucapiunt, et hereditas (= Mommsen loco „heres”) si hereditarius servus emat. — Paul. l. 3 § 12 eod. Ceterum animo nostro, corpore etiam alieno possidemus, sicut diximus, per colonum et *servum*. Nec movere nos debet, quod quasdam res etiam ignorantes possidemus, id est quas servi *peculiariter* paraverunt. Nam videmur eas eorundem et *animo* et corpore *possidere*. L'animus de l'esclave, dans ce cas, est censé suppléer au défaut d'animus du possesseur ignorant.

¹⁾ Papin. l. 44 § 6 D. de usurp. (41. 3). Eum qui, posteaquam usucapere coepit, *is furorem incidit*, utilitate suadente receptum est — ne languor animi damnum etiam in bonis afferat — ex omni causa implere usucaptionem. Paul. l. 31 § 3 D. eod. Si *servus* meus vel filius *peculiari* vel etiam meo nomine quid tenet, ut ego per eum ignorans possideam vel etiam usucapiam, si *is furere* cooperit, donec in eadem causa res fuerit, intelligendum est, et possessionem apud me remanere et usucaptionem procedere, sicuti per dormientes quoque eos idem nobis contingere. Idemque in colono et inquilino per quos possidemus, dicendum est. — Pomp. l. 25, § 1. D. 41. 2. „Et per colonus et inquilinos possidemus; et si moriantur aut furere incipient, aut alii locent, intelligimur nos retinere possessionem. Nec inter colonum et *servum nostrum*, per quem possessionem retinemus, quidquam interest.

²⁾ V. Jhering fait la guerre à Paul à cause d'un passage de ce juriste relatif à la cessation de la possession et à ses deux éléments : corpore et animo possidere. Le passage se trouve en deux endroits : l. 153 de R. J. (50. 17) „Fere, quibuscumque modis obligamur, iisdem in contrarium actis liberamur; quum, quibus modis acquirimus, iisdem in *contrarium actus* amittimus. Ut igitur nulla possessio acquiri *animo* et *corpore* potest, ita *nulla amittitur*, nisi in qua *utrumque in contrarium actum* est.” et l. 8.D. 41. 2. „Quemadmodum *nulla possessio* etc (comme supra)”. Il faut ne pas perdre de vue les mots *in contrarium actum*. Abstraction faite de la comparaison avec les obligations, Paul a pu vouloir dire : que la possession retinetur 1^o solo animo, 2^o. en cas de folie du possesseur, solo corpore, parce que dans ces cas il n'a pas été *in contrarium actum* quant aux deux éléments de la possession; et qu'il y a un acte contraire 1^o. au cas de *dériction* de la possession, laquelle se fait animo et corpore, 2^o. au cas de l'*occupation* d'un tiers, laquelle se fait également animo et corpore. Les interprétations successives données par Savigny (au § 30) : 1^o. *utrumque = alter utrum*, 2^o. un sens flottant ou indécis entre „l'un et l'autre” et „l'un ou l'autre”, ne sont pas soutenables.

ils parlent même simplement de la „possession de l'usufruit etc.”¹⁾. Ils ne sont pas allés jusqu'à adopter le terme „possession de la propriété” (*possessio dominii* ou *proprietatis*) et à l'accompagner régulièrement des termes „possessio ususfructus, usus, superficie, servitutis etc”. L'esprit de système n'était ni un de leurs mérites, ni un de leurs défauts. Leur intuition juridique a toujours été fort supérieure à leur réflexion méthodique. Aussi, leur terminologie n'a jamais été prémeditée; ni par conséquent systématique.

POSSESSION D'USUSFRUCTUS ET D'USUS.

Aucun doute n'est possible quant aux interdits utiles relatifs à l'usufruit et à l'usus. Le préteur donnait un interdit utile *unde vi* au possesseur d'usufruit²⁾ et au possesseur d'usus³⁾. Des interdits utiles *uti possidetis* et *utrubi* ont été proposés à l'usage de ceux qui pour obtenir le *commodum possessoris* demandent la décision d'une *controversia possessionis*, soit d'un usufruit, soit d'un usus. L'interdit utile concernant l'usufruit pouvait servir 1^o. entre soi-disant possesseurs d'usufruit, 2^o. entre un soi-disant possesseur d'usufruit et un soi-disant possesseur de propriété, parce que la contestation entre ces

dium dominans, si cette servitude a été respectée). — Javolenus, l. 20 D. de servit, (8. 1). Quotiens via aut aliquid jus fundi (droit de servitude foncière) emeretur, cavendum putat esse Labeo, per te non fieri, quominus eo jure uti possit, quia nulla eiusmodi juris vacua traditio esset. Ego puto *usum* eius *juris* pro traditione *possessionis* [= eius *juris*] accipendum esse. Ideoque et interdicta *veluti* possessoria constituta sunt. (C-à-d. les interdits spéciaux concernant les servitudes foncières et analogues à l'interdit *uti possidetis*).

¹⁾ Ulp. l. 4 D. *uti possidetis* (43. 17): Si *usus* quis sibi defendat *possessionem*. Julianus l. 3. D. si *ususfr.* pet. (7. 6) . . . qui *possessionem* dumtaxat *ususfructus*, non etiam *dominium* [= *ususfructus*], adepti sunt. L'expression „dominium ususfructus”, analogue à „dominium proprietatis” et signifiant „jus ususfructus”, est opposée par Ulpien à „possessio ususfructus”. Il met donc clairement en parallèle le droit d'usufruit et la possession d'usufruit.

²⁾ V. outre les *Fragm. Vat.* 90/1 précités, Ulp. l. 3 § 13—17 D. de vi (43. 16). Comme l'ancien interdit *unde vi*, l'interdit *unde vi* utile ne concernait que les immeubles et les meubles qui n'en sont qu'un accessoire (*res mobiles quae rei soli accedebant* § 15). Paul. l. 9 § 1 D. de vi (43. 16) et l. 60 § 1 D. de *usufr.* (7. 1).

³⁾ Ulp. l. 3 § 16 D. de vi (43. 16) (v. supra) Item, si non *ususfructus* sed *usus* sit relictus, competit hoc interdictum (= *unde vi*). Ex quacunque enim [lisez: denique Mommsen] causa constitutus est *ususfructus* vel *usus*, hoc interdictum locum habebit. Toujours, bien entendu, comme interdit utile, soit pour l'usufruit, soit pour l'usus. — Papin. l. 27 D. de *donat.* (39. 5). *Quodsi expulsus* (= e coenaculo, dont l'habitation lui avait été concédée et donnée) *Neostratus veniet ad judicem, ad exemplum interdicti quod fructuario proponitur, defendantus erit, quasi loco possessoris constitutus, qui usum coenaculi accepit.*

deux derniers ne portait que sur la possession de l'usufruit. De même l'interdit concernant l'usus pouvait servir 1^o. entre soi-disant possesseurs d'usus rivaux, 2^o. entre un soi-disant possesseur d'usus et *a.* un soi-disant possesseur d'usufruit, ou bien *b.* un soi-disant possesseur de propriété, parce que dans ces cas la contestation ne porte que sur la possession de l'usus ¹⁾.

POSSESSION DE SUPERFICIE.

On doit avoir donné un interdit utile unde vi au possesseur d'un jus superficiei ²⁾. Un interdit spécial retinendae possessionis, analogo-

¹⁾ Ulp. l. 4 D. uti possidetis (43. 17). In summa puto dicendum, et inter fructuarios (= possesseurs d'usufruit) hoc interdictum reddendum (= comme interdit utile), etsi alter *usumfructum* (= possessionem usūsfructūs), alter possessionem (= possessionem dominii) sibi defendat. Idem erit probandum, et si *usus [fructus] deleatur* quis sibi defendat *possessionem*. Et ita Pomponius scribit. Perinde et si alter *usum* (= usūs possessionem), alter *fructum* (= usūsfructūs possessionem) sibi tueatur (= defendat), et his interdictum erit dandum. — Ce passage est inintelligible, si l'on persiste à lire avec la Florentine "si *usumfructus* quis sibi defendat possessionem". Cette phrase contiendrait une répétition partielle de ce qui précède, et ne justifierait aucunement le *perinde* (= de même) de la phrase suivante, relative aux contestations entre le soi-disant possesseur d'usus et le soi-disant possesseur d'usufruit. Tout va bien au contraire, dès qu'on efface "fructūs", et qu'on lit ainsi "si *usus* quis sibi defendat possessionem". Cette phrase alors ajoute quelque chose à la phrase précédente et conduit au "perinde" de celle qui suit. Par ces motifs, la radiation de *fructus* m'a semblé d'une nécessité évidente, dès que je me suis mis à examiner attentivement la loi finale du titre uti possidetis, et avant de m'être aperçu que l'illustre Mommsen attribue *fructus* aux compilateurs des pandectes, et propose simplement de rayer ce mot; mais son autorité n'ajoute rien, ce me semble, à l'évidence de l'interpolation de *fructus*. Je ne comprends pas que M. Pflüger (p. 186/7) hésite à adopter la correction de Mommsen. La conjecture de Rudorff, qui entend "usūsfructūs possessionem" d'un usufruit introduit par le préteur, quoique cette "possession prétoriennne" ne soit aucunement indiquée dans la phrase dont il s'agit, est une conjecture insoutenable. M. Pflüger objecte qu'en rayant *fructus*, il faudrait lire simplement "si quis *usum* sibi defendat". Pourquoi? "usus possessionem" est une expression complète et exacte, employée par Ulprien après les expressions incomplètes et abrégées "*usumfructum*", au lieu de "*ususfructus possessionem*", et "*possessionem*" au lieu de "*corporis possessionem*" (employé par le même Ulprien dans la l. 2 § 3 D. 43. 26 précitée). M. Pflüger observe encore que "*perinde* etc." signifie que l'interdit "uti utimini fruimini" est aussi applicable "si alter *usum*, alter *fructum* sibi tueatur", tandis que "inter usuarios" ou "si alter *usum*, alter *possessionem* sibi defendat", un interdit spécial "uti utimini" était donné. J'ose croire que l'auteur reviendra sur cette opinion. L'interdit concernant la contestation sur la possession de l'usus est évidemment applicable, non moins dans le cas indiqué dans la phrase finale, entre le possesseur d'usus et le possesseur d'usufruit, qu'entre le possesseur d'usus et le possesseur de propriété, et entre deux possesseurs d'usus.

²⁾ (V. ci-dessus p. 213 note 3). Des traces de cet interdit se trouvent dans l. 1 § 5 D. de vi (43. 16). Proinde, et si superficiaria insula fuerit qua quis deiectus sit, apparel interdicto fore locum". Il ne peut s'agir ici que d'un interdit unde vi utile. C'est aussi l'opinion de M. Pflüger (p. 188/9).

gue à *uti possidetis*, nous a été conservé dans les Pandectes. Cet interdit était donné aux soi-disant possesseurs de superficie qui s'en disputaient la possession, afin d'obtenir le *commodum possessoris* dans leur prochain procès pétitoire, où le non-possesseur remplirait le rôle de pétiteur par l'action confesoire. L'interdit doit avoir été donné également pour décider la contestation sur la possession entre le prétendu possesseur de superficie et le prétendu possesseur de propriété non limitée par une superficie¹⁾. Dans ce cas la contestation possessoire ne portait que sur la possession de la superficie, et la décision devait conduire à un procès pétitoire, où l'action négatoire se rait à la charge du soi-disant propriétaire, ou bien l'action confesoire à la charge du soi-disant superficiaire.

POSSESSION DES SERVITUDES FONCIÈRES.

Les servitudes foncières n'ont donné lieu, *ni* à un interdit duplex *retinenda possessionis*, analogue à *uti possidetis*, et qui les embrassât toutes, *ni* à l'application indistincte des paroles générales de l'interdit *uti possidetis*, moyennant l'insertion de l'objet spécial de

¹⁾ La formule de l'interdit est rapportée par Ulprien, l. 1 pr. D. de superf. (43. 18): „*Uti*, (ex lege locationis sive conductionis) *superficie* qua de agitur (nec vi, nec clam, nec precario, alter ab altero) *fruimini*, quominus fruamini, vim fieri veto.” Ulprien ajoute 2 eod: „Proponitur autem interdictum *duplex exemplo* interdicti *uti possidetis* (= un interdit analogue mais distinct). Tuetur itaque praetor eum qui superficiem *petit*, veluti *uti possidetis* interdicto; neque exigit ab eo, quam causam possidendi habeat. Unum tantum requirit, num forte vi, clam, precario, ab adversario possideat.” Je ne puis trouver un sens acceptable du mot *petit*. Celui qui „petit superficiem”, sera évidemment le non-possesseur de la superficie (qui s'était dit possesseur, soit de la superficie, soit de la propriété intégrale), c-à-d. la partie qui ne jouira pas du *commodum possessoris* au pétitoire, et dont il ne peut donc être dit que le préteur l'protège (tuetur). Si, au contraire, on adopte la correction ingénieuse de M. Pflüger qui substitue *possidet à petit*, les difficultés que l'interprétation de l'édit et des paroles d'Ulprien faisait surgir, disparaissent. — Ces paroles, non moins que la formule de l'édit, se rapportent en premier lieu à une contestation entre soi-disant superficiaires et possesseurs de superficie; et non, comme le veut M. Pflüger (p. 193), à une contestation entre le soi-disant superficiaire et le soi-disant propriétaire intégral, ce dernier étant dit *superficiem* (c-à-d. *aedes superficiarias quasi dominus*) *possidere*. — Le préteur procure à celle des parties qui est reconnue possesseur de la superficie, le *commodum possessoris*. Mais comme il n'y a pas de droit de superficie sans contrat de location, aucune des parties n'est reconnue possesseur, s'il n'y a eu un contrat de location constitutif d'un droit de superficie, et la possession n'est reconnue que dans les limites du contrat quant au terrain et aux objets de la superficie. Au reste, le préteur ne recherche pas quelles sont les bases ou les causes de la possession des parties, si elles sont locataires primitifs, ou acquéreurs postérieurs, ou intrus, ou mandataires qui se sont émancipés.

la servitude¹⁾, ni à une foule d'interdits utiles, tous conçus à l'exemple d'*uti possidetis* et par conséquent *duplicia*. Elles n'ont donné lieu qu'à des interdits spéciaux, dont les Pandectes nous ont conservé plusieurs formules. Ces interdits relatifs aux servitudes foncières ont tous été rendus entre les propriétaires (ou passant pour tels) du fonds dominant et du fonds servant par rapport à la servitude en question, et cela toujours comme *interdicta simplicia*, donnés en faveur du soi-disant possesseur de la servitude²⁾, et défendant toutes voies de fait (*vis*) contre la possession supposée de la servitude, c-à-d. contre l'exercice du droit foncier dont il s'agissait. Ainsi, le propriétaire du présumé fonds dominant qui obtenait l'interdit, était tenu de prouver sa possession. Le propriétaire du présumé fonds servant pouvait attendre paisiblement cette preuve et la combattre à son aise. Il n'avait guère besoin de prendre l'initiative pour établir sa possession de la liberté de servitude, que son adversaire voulait ou était en train de troubler. Si celui-ci devenait trop incommodé, il n'avait qu'à recourir immédiatement à la *negatoria*. La preuve de la liberté de servitude qui lui incombait dans ce cas, n'était pas une charge trop lourde. L'interdit *uti possidetis* ne lui était certainement pas accordé pour combattre la possession d'une servitude par son voisin. Cet in-

¹⁾ P. ex: *"uti viam qua de agitur (nec vi, nec clam, nec precario alter ab altero) possidetis, quominus etc"*: la possession de la liberté de servitude étant considérée comme la possession du droit contenu dans la servitude, *par* le propriétaire du présumé fonds servant.

²⁾ Il est naturel qu'un interdit duplex n'ait pas été donné à propos d'une servitude *foncière* entre deux propriétaires de fonds, dont les prétentions par rapport à la même servitude n'étaient nullement identiques. Lorsque l'interdit duplex *uti possidetis* fonctionnait entre possesseurs d'*usufructu* ou d'*usus* ou de *superficie*, ou entre un possesseur d'*usufructu* et un autre d'*usus*, ou entre un possesseur de propriété et un autre d'*usufructu*, d'*usus* ou de *superficie*, l'objet de la contestation était la possession de l'*usufructu*, de l'*usus* ou de la *superficie* d'un seul fonds déterminé. Mais pour ce qui regarde les servitudes foncières, les prétentions ne sont nullement rivales; l'un prétend exercer un droit sur le fonds du voisin, celui-ci prétend ne pas subir cet exercice sur son propre terrain. Il n'y a pas deux personnes qui affirment chacun pour soi le même fait, mais il y a un fait d'une seule personne que celle-ci affirme et que l'autre nie. Il est donc naturel qu'un interdit soit donné à cette première personne seulement, à celle qui affirme, et qui sera tenue de prouver ce qu'elle affirme, sans préjudice pour la personne qui nie, de combattre les preuves produites. — L'*interdictum duplex* revient, quand il y a conflit entre des prétentions rivales sur la possession d'une servitude. V. l. 1 § 26 de *aqua* (43.20). Si inter rivales, id est qui per eundem rivum aquam ducunt, sit contentio de aquae usu, utroque *usu* *usu* esse contendente, *duplex* *interdictum utriusque* competit. — M. Pflüger semble avoir méconnu (passim) la nature des interdits rendus entre les deux propriétaires voisins quant aux servitudes foncières, sous ce rapport que ces interdits sont naturellement (sinon nécessairement) *simplicia*.

terdit, en effet, était réservé à la controverse sur la possession de la propriété et ne pouvait servir, tel qu'il était conçu, à une controverse sur la possession d'une servitude et la possession de cette liberté¹⁾.

Quant à la procédure à suivre en matière d'interdits relatifs aux servitudes foncières, il est permis de croire qu'une seule sponsio et une seule restipulatio étaient conclues entre les parties, qu'il n'y avait pas de fructūs licitatio, et que la partie reconnue non possesseur ou non libre de servitude était condamnée envers l'autre au montant de la sponsio ou de la restipulatio. Le soi-disant possesseur et demandeur paraît avoir dû s'abstenir pendant le procès ; mais le procès étant décidé en sa faveur, il réclamait par un judicium se-cutorium (au lieu des fruits perçus par l'adversaire) le dommage qu'il avait souffert pour avoir été privé pendant le procès de l'exercice de la servitude, faute par l'adversaire de lui avoir laissé cette possession²⁾.

L'objet de l'interdit relatif à une servitude foncière était soit la servitude toute entière ou son existence, soit certaines limites imposées à la servitude ou certaines manières de l'exercer³⁾, soit même seulement le droit de réparer des ouvrages nécessaires à son exercice.

Le préteur n'a pas proposé d'interdits spéciaux en faveur de la possession des servitudes *tigni immittendi*, projiciendi, altius non tollendi et autres servitudes relatives aux maisons, dont la possession ou la non-possession résulte simplement de l'état des constructions. Il est évident, en effet, que si le tignum est immisum, il y a possession, et que s'il ne l'est pas, mais que le propriétaire du fonds prétendu dominant tâche de l'établir et a fait déjà quelques progrès dans ce sens, il n'y a pas de possession de la servitude *tigni immitt-*

¹⁾ C'est ce que méconnaît également M. PFLÜGER. Cependant, l'application de l'interdit *uti possidetis* à l'intention, non du soi-disant possesseur de la servitude, propriétaire du fonds dominant, mais du prétendu propriétaire du fonds servant, n'est pas indiqué dans les Pandectes. M. PFLÜGER emprunte un argument aux paroles de l'interdit *uti possidetis* rapportées dans l. 1. pr. D. 43. 17: «de cloacis hoc interdictum non dabo». Toutefois, ces mots ne se rapportent pas à la possession d'une servitude, mais à celle de la propriété d'un cloaque, non entre les propriétaires d'un fonds dominant et d'un fonds servant, mais entre deux soi-disant propriétaires et possesseurs du cloaque.

²⁾ V. l. 3 § 3 D. de itinere (43.19) «In hoc interdicto examinatur, quanti eius interesset via non prohiberi vel itinere.”

³⁾ L'existence du droit n'étant pas controversée entre les parties. La formule de l'interdit s'applique directement au mode ou aux limites dans les interdits de aqua et de fonte (non dans celui de itinere): «uti aquam duxisti» (l. 1. pr. D. 43.20) «uti de eo fonte usus es» (l. un. pr. D. 43.22).

tendi¹⁾. — Cela n'empêche pas, il est vrai, que le propriétaire du fonds servant ne se serve de l'interdictum *uti possidetis* contre les tentatives d'exercer lesdites servitudes sur son fonds ; mais il s'agit alors de la controverse sur la possession de la propriété, et non sur la possession des servitudes *tignum immittendi* etc.²⁾.

Le préteur a proposé un interdit spécial de *itinere actuale privato*, qui est un interdit simplex retinendae possessionis, analogue à l'interdit *uti possidetis*. Il est ainsi conçu : *quo itinere actuale privato, quo de agitur, [vel via] hoc anno (nec vi, nec clam, nec precario ab illo) usus es, quominus ita utaris vim fieri voto*³⁾.

L'interdit spécial concernant la réparation d'un chemin, dont la formule nous est ainsi rapportée „*quo itinere actuale hoc anno (non vi, non clam, non precario ab illo) usus es, quominus id iter actumque, ut tibi jus est, reficias, vim fieri voto*”⁴⁾, est aussi un interdit

¹⁾ V. PAUL. l. 20 pr. D. de serv. praed. urb. (8.2) *Servitutes quae in superficie consistunt, possessione retinentur. Nam si forte ex aedibus meis in aedes tuas tignum immissum habuero, hoc ut immissum habeam, per causam tigni possideo habendi consuetudinem.* (MOMMSEN propose de retrancher le *m* final ou mieux encore *habendi consuetudinem*). Il est certain que la dernière période a été altérée; néanmoins la possession de la servitude par le fait du *tignum immissum* y est clairement exprimée.) Idem eveniet, et si m̄oljenianum (?) in tuum immissum habuero, aut stillicidium in tuum projecero, quia in tuo aliquid utor, et sic quasi *facto quodam possideo*. Même expression de la possession par le fait, indépendamment du faire ou du non faire du propriétaire du fonds dominant.

²⁾ V. l. 5 § 10 de op. n. n. (39.1) *Meminisse autem oportebit, quoties quis in nostro aedificare vel in nostrum immitttere vel projicere vult.... si forte in nostro aliquid facere quis perseverat, aequissimum erit interdicto adversus eum "quod vi aut claim" aut "uti possidetis" uti.* Il s'agit dans ce passage de l'interdit duplex *uti possidetis*, dont, étant propriétaire-possesseur d'un fonds, j'use contre le voisin ou contre quiconque trouble ma possession, afin de le contraindre à cesser ses troubles en reconnaissant ma possession, ou à me la disputer, ou à recourir à l'action *confessoria*, s'il prétend avoir un droit de servitude foncière. — Mais nous ne lisons nulle part que l'*uti possidetis* ait pu être employé par le propriétaire du fonds servant pour engager contre son voisin la controverse sur la possession desdites servitudes. Les savantes discussions et les subtiles conjectures (PFLÜGER II cap. 5 p. 226—239) qui ont eu pour objet l'emploi de l'*uti possidetis* par le propriétaire du fonds servant, afin de disputer à son voisin la prétendue possession desdites servitudes, et la procédure en pareils cas, sont donc inutiles: la possession ou la non-possession étant toujours manifeste. — Quant à l. 3 § 5. 6 D. U. P. (43. 17), cette loi a été alléguée à tort pour démontrer l'emploi de *uti possidetis* par le propriétaire du fonds dominant. (V. PFLÜGER p. 218 seqq.)

³⁾ L. 1 pr. D. 43.19. L'usage d'un chemin n'étant pas continu, ou ne l'étant pas nécessairement, le préteur a exigé l'usage pendant la dernière année; et ce, d'après la règle établie, au moins pendant trente jours distincts.

⁴⁾ L. 3 § 11 D. eod.

possessoire¹). Celui qui désirait exercer le droit de réparation, droit accessoire de la servitude itineris ou actus (à laquelle ce droit était joint naturellement, mais non nécessairement, ni sans réserve ou limitation²), devait démontrer deux choses : qu'il avait le droit de servitude itineris etc. en question, et qu'il avait exercé ce droit pendant l'année précédente. A ces deux conditions il était reconnu possesseur du droit accessoire de réparation ; la question de savoir s'il avait le droit de réparation, était réservée au procès pétitoire, lui-même pouvant se servir de la confessoria, ou son adversaire de la negatoria. Bien entendu, à moins que l'adversaire ne prouvât que le droit de servitude avait été constitué sans droit de réparation ou dans des limites plus étroites³).

Les deux interdits spéciaux *de aqua quotidiana* et *de aqua aestiva*

¹⁾ Les paroles de l'interdit "ut tibi jus est, reficias" semblent contraires à cette opinion. Mais Ulprien nous dit § 13 : Itaque qui hoc interdicto utitur, *duas* res debet docere : et hoc anno se usum, et ei *servitutem* competere. "Servitutem", c-à-d. la servitude eundi vel agendi, non le jus reficiendi accessoire. Ulprien venait de dire : "hoc interdicto eum demum uti posse, qui hoc anno usus est, et jus sibi esse reficiendi docet (au lieu de oporteat, ce mot n'ayant pas de sens, cf. MOMMSEN) ; jus autem esse videtur ei cui servitus debet". C-à-d. il doit prouver seulement, qu'il a le droit de servitude, auquel cas il est *réputé* avoir le droit de réparation. Il est dit plus loin : "qui vult reficere, aliquid novi facit, neque debet ei in alieno *permitti* id moliri, nisi vere habet *servitutem*". C-à-d., s'il est prouvé seulement qu'il a une *servitude*, on pourra lui *permettre* en voie possessoire de faire des réparations. Enfin les paroles de l'interdit "ut tibi jus est, reficias" sont *interprétées* ainsi : "sicuti per servitutem impositam licet". C-à-d. : comme le droit de servitude est *supposé* le permettre, moyennant la preuve de ce droit seulement, pourvu que le contraire ne soit pas prouvé. — Il s'ensuit que celui qui a prouvé son droit de servitude et sa possession pendant l'année précédente, est réputé possesseur en même temps du droit de réparation, lequel est présumé être attaché à la servitude, sauf preuve contraire. Cet interdit se distingue des autres interdits retinendae passationis, en ce que la possession du droit *accessoire* de réparation n'est pas un objet de controverse dans le procès, la possession de ce droit étant supposée avec le droit même, dès que l'existence et la possession annale du droit sont prouvées. L'interdit cependant ne procure que la *possession* du droit de servitude itineris etc. ; la question du *droit* de réparation est réservée au procès pétitoire.

²⁾ § 14 eod. "Fieri autem potest, ut qui jus eundi habeat et agendi, reficiendi jus non habeat, quia in servitute constituenda cautum sit, ne ei reficiendi jus sit, aut sic, ut si velit reficere, usque ad certum modum reficiendi jus sit. Merito ergo ad refectionem se praetor retulit." C-à-d. "c'est donc à bon droit que le préteur s'est occupé séparément de la réparation.

³⁾ Il faut entendre l'interdit, dont les mots "ut tibi jus est" ne nous donnent pas la clef, à l'aide des développements et des explications d'Ulprien dans la l. 3 § 12—14. Je n'aperçois aucune autre construction satisfaisante. Il est certain que M. PFLÜGER p. 284—6, malgré sa perspicacité, n'en a pas trouvé de meilleure que ses devanciers (p. 286—8).

„Uti hoc anno” ou „uti priore aestate” „quam, qua de agitur, (non vi, non clam, non precario ab illo) duxisti, quominus ita ducas, vim fieri voto”¹⁾ sont tout à fait semblables à l’interdit „de itinere etc.”²⁾.

Il en est de même de l’interdit *de fonte*, qui se rapporte à la servitude aquaehaustus, et dont la formule nous est rapportée par Ulpien : „Uti de eo fonte, quo de agitur, hoc anno aquâ (nec vi, nec clam, nec precario ab illo) usus es, quominus ita utaris, vim fieri voto.”³⁾

Deux autres interdits spéciaux se rapportaient à la réparation et au nettoyage de travaux nécessaires ou utiles à l’*aquaeductus* ou à l’*aquaehaustus*. Le premier était ainsi conçu : „Rivos, specus, septa, reficere, purgare, aquae ducendae causa, quo minus liceat illi, dum ne aliter aquam ducat, quam uti priore aestate (non vi, non clam,

¹⁾ L. 1 pr. § 29 D. 43.20.

²⁾ L’interdit simplex dont la formule est rapportée par Ulpien dans l. 1 § 38 D. eod: „quo ex castello illi aquam ducere, ab eo cui eius rei jus fuit, permissum est, quominus, ita uti permissum est, ducat, vim fieri voto”, n’est pas possessoire et ne se rapporte pas à une servitude foncière (cf § 39. 43 eod.). La permission de tirer de l’eau d’un réservoir public (*castellum*) était donnée par le princeps seulement, soit à des personnes déterminées, soit aux propriétaires successifs d’un *praedium*. L’interdit servait à décider, que celui qui l’obtenait (*ille*), était non le possesseur, mais l’assignataire du *privilège* de l’*aquaeductus* *ex castello*, que cette faculté *lui* avait été concédée par qui de droit, c-à-d. par le princeps ou de sa part. La question dont il s’agissait, était donc terminée par l’interdit, avec la décision du *judicium ex interdicto*. Cf. § 45 eod: „Meminisse autem debemus, in hoc interdicto totam quaestione finiri *assignationis* (M. PFLÜGER p. 275 supprime à tort „*assignationis*”); non enim praeparat hoc interdictum causam, ut superiora interdicta, nec ad possessionem temporariam pertinet; sed aut *habet* jus assignatum aut *non habet*, et interdicto (il faut lire avec MOMMSEN interdictio au lieu de interdictum) totum finitur. — Ceci est fort clair. Mais: quelle est ici la portée de „quominus vim fieri voto”? qui est censé être l’adversaire de *ille*? et quel est l’effet de l’interdit? Evidemment l’adversaire devait être une personne qui disputait la concession à celui qui obtenait l’interdit, un rival qui prétendait être, lui, le concessionnaire. Ce différend était vidé dans la forme et selon l’analogie des interdits simples relatifs aux servitudes foncières et de l’interdit *uti possidetis*. Enfin le jugement *ex interdicto* était un titre pour celui qui avait été reconnu concessionnaire, auprès des autorités. — M. PFLÜGER semble avoir mal compris cet interdit, quand il dit (p. 274—5): que, comme l’interdictum „*de itinere reficiendo*”, celui „*de aqua ex castello*” *proprietatis causam continet, non possessionis*. Remarquons, que *proprietatis causam continere* dans l. 2 § 2 D. de interd. (43. 1) signifie: „concerner notre droit pécuniaire, même hors des limites du patrimoine (*res familiaris*), comme dans les interdits de locis sacris et religiosis etc.”. La période finale du § 2, qu’on a tâché d’amender de diverses manières, est évidemment corrompue. Je crois qu’il faut la corriger, en supprimant les mots interpolés comme en parenthèse „*non possessionis*”; de sorte qu’il faut lire: „ut non sit mirum, si, quae interdicta ad *rem familiarem* pertinent, *proprietatis [non possessionis] causam habent*”.

³⁾ Ulp. l. un. pr. D. de fonte (43. 22).

non precario a te) duxit, vim fieri veto". Le second : „Quominus fontem, quo de agitur, purges, reficias, ut aquam coercere utique ea possis, dum ne aliter utaris, atque uti hoc anno (non vi, non clam, non precario ab illo) usus es, vim fieri veto".¹⁾ Le droit de réparation et de nettoyage est inséparable des servitudes d'aquaeductus et d'aquaehaustus; et ce, à la différence du droit de réparation pour la servitude itineris.²⁾ Il suffit donc que la possession de la servitude *priore aestate* ou *hoc anno* soit prouvée³⁾ pour que la possession du droit accessoire de réparation et de nettoyage de celui qui a obtenu l'interdit, soit en même temps reconnu. L'interdit lui attribue cette possession dans les limites de la possession de la servitude⁴⁾. — On peut demander quelle est l'utilité de ces deux interdits à côté des interdits de *aquā* et de *fonte*, puisque la possession de l'aquaeductus et de l'aquaehaustus emporte ou implique celle de la réparation et du nettoyage des travaux accessoires? Il faut répondre que le propriétaire du fonds servant *peut* disputer à son voisin, non l'aquaeductus ou l'aquaehaustus, mais *l'usage* des *travaux*, parce qu'il prétend que ces travaux ne se rapportent pas à la servitude ou en excèdent le besoin⁵⁾. Dans ce cas le propriétaire du fonds dominant, ayant obtenu l'interdit, pourra établir qu'il a eu la possession annale de la servitude,

¹⁾ Ulp. l. 1 pr. D. de rivis (43. 21), l. un. § 6 D. de fonte (43. 22).

²⁾ L. 1. § 1 D. de rivis (43. 21) Hoc interdictum utilissimum est; nam, *nisi permittatur* alicui reficere, alia ratione usus incommodabitur. L. un. § 7 D. de fonte (43. 22) Hoc interdictum eandem habet utilitatem quam habet interdictum de rivis reficiendis; *nisi* enim purgare et reficere fontem *licuerit*, nullus usus eius erit. L. 4 D. de rivis (Venuleius): "De rivis reficiendis ita interdicetur, ut non quaeratur an aquam ducere actori liceret. Non enim tam necessariam refectionem itineris quam rivorum esse, quando non refectis rivis omnis usus aquae auferretur et homines siti necarentur. Et sane aqua pervenire, nisi refecto rivo, non potest; at non refecto itinere difficultas tantum eundi agendique fieret, quae temporibus aestivis levior esset.

³⁾ Il n'est pas nécessaire de prouver l'existence du droit, comme l'exige l'interdit de refectione itineris. V. la loi précitée: *vita interdicetur, ut non quaeratur an aquam ducere actori liceret*". L. 1 § 9 de rivis: Hoc interdictum competit etiam ei qui *jus aquae ducendae non habet*, si *modo duxerit* etc.

⁴⁾ C'est le sens des mots "reficere, purgare, aquae ducendae causa.... *dum* ne *aliter* aquam ducat, quam uti priore aestate a te duxit" (l. 1 pr. D. de rivis) et des mots "purges, reficias, ut aquam coercere utique ea possis, *dum* ne *aliter* utaris, atque uti hoc anno ab illo usus es" (l. un. § 6 D. de fonte). Cf. l. un. § 7 D. de fonte. "Purgandus autem et reficiendus est [fons] ad aquam coercendam, ut *uti* quis aqua possit, *dummodo non aliter utatur* quam sicuti hoc anno usus est." C-à-d. la réparation ou le nettoyage doit servir à un usage futur qui ne distingue pas de celui de l'année précédente. *Dum* n'indique pas une condition du "vim fieri veto".

⁵⁾ Cf. l. 1 § 8 de rivis "Aquaes, inquit, ducendae causa. Merito hoc additur, ut ei demum permittatur et reficere et purgare rivum, qui aquae ducendae causa id facit."

et que les travaux appartiennent à la servitude, telle qu'il l'a exercée pendant l'année précédente. — Si le propriétaire du fonds dominant obtient gain de cause, la question du droit sera réservée quant à la servitude entière, et il jouira du *commodum possessoris* au pétitoire, parce que sa possession de la servitude entière a été implicitement reconnue dans le procès *ex interdicto*¹⁾.

La possession des servitudes foncières a fait réfléchir les juristes romains sur l'*animus possidendi* dans cette possession et sur les faits qui le révèlent ou l'expriment. Ils en sont venus à reconnaître que pour être possesseur d'une servitude il faut *se conduire comme exerçant un droit de servitude*. C'est ainsi qu'ils ont dépassé le point de vue de la possession *animo* accompagnant la possession *corpore*, ou d'une intention de posséder correspondant à la possession matérielle; bien qu'ils aient conservé ce point de vue pour la possession de la propriété. Mais ils n'ont pas complété ou plutôt resserré la notion de la possession, en ajoutant l'élément d'être *considéré et respecté comme ayant droit*, ou en d'autres termes, de *jouir de l'état ou de la qualité d'ayant droit*: pour la possession des servitudes foncières pas plus que pour celle de la propriété. Le fait de *se conduire comme ayant le droit de servitude* n'est en effet chez les juristes qu'un développement de l'idée vague de l'*animus possidendi*. — Il n'est pas vrai qu'ils aient exigé la bonne foi pour la possession des servitudes foncières²⁾.

¹⁾ Je passe sous silence l'interdit de cloacis, qui n'est pas possessoire et ne se rapporte pas à l'exercice d'une servitude foncière.

²⁾ CELSUS, l. 7. D. de itinere (43. 19). «Si per fundum tuum (nec vi, nec clam, nec precario) commeavit aliquis, non tamen tamquam id *suo jure* faceret, sed, si *prohiberetur*, non facturus, inutile est ei interdictum de itinere actuale. Nam ut hoc interdictum competat, jus fundi (= jus servitatis praedii; il n'est pas nécessaire de lire "jus eundi" avec MOMMSEN) possedisse "oportet". C-à-d. passer par le champ du voisin, sans se donner l'air d'exercer un *droit*, mais en prenant l'attitude de n'agir que par permission ou tant qu'on n'en serait pas empêché, n'est pas une possession du droit de servitude. Ulp. l. 1 § 6 D. 43. 19. Vivianus recte ait: *eum qui propter incommoditatem rivi, aut propterea quia via publica interrupta erat, per proximi vicini agrum iter fecerit, quamvis id frequenter fecit, non videri omnino usum*; itaque inutile esse interdictum, non quasi precario usum, sed quasi *nec usum*. C-à-d. traverser le champ du voisin, même souvent, parce que le passage dont on se sert d'ordinaire, est obstrué par un ruisseau grossi, une route défoncée, ce n'est pas faire d'un *iter* ou d'un *actus* par le champ voisin un usage qui puisse être considéré comme une possession de cette servitude; en agissant ainsi on ne se conduit pas comme si l'on exerçait le droit de servitude. Ulp. l. 1. § 19. D. 43—20. Aristo putat *eum demum interdictum hoc habere*, qui se *putat suo jure uti, non eum qui scit se nullum jus habere, et utitur*. Les mots "*celui qui sait n'avoir aucun droit, et qui néanmoins aquam dueit*" désignent évidemment un propriétaire foncier qui

La possession des servitudes foncières — comme celle de la propriété — peut être exercée par autrui. Et ce, même si celui qui exerce la servitude, ignore qui est le propriétaire du fonds voisin (servant). Mais il faut qu'il agisse à notre intention et non à la sienne, comme cela pourrait arriver à celui qui se croirait propriétaire de notre fonds¹⁾.

CONCLUSION.

En somme, l'institution de la possession romaine a été progressivement spiritualisée, et les nouvelles possessions (*juris*) des droits d'usufruit, d'usage, de superficie et de quelques servitudes foncières ont été jointes à l'ancienne possession (*corporis*), qui était, sans qu'on le sût, celle du droit de propriété. Mais la possession romaine n'est jamais devenue l'objet d'une protection analogue à celle de la propriété. Les interdits *uti possedetis* et *utrubi* et leurs pareils ne fournissaient que le *commodum possessoris* dans la controverse sur la

exerce impudemment la servitude sans même prétendre en avoir le droit. «Qui se putat suo jure uti» signifie donc dans la pensée d'Aristo et d'Ulpien «celui qui se donne l'air de croire à son droit», c-à-d. d'exercer la servitude en vertu de son droit». Seulement, l'expression et la pensée sont négligées. Les deux juristes n'ont pas eu l'intention de dire: «pour posséder le droit de servitude, il faut l'exercer de bonne foi et non de mauvaise foi, il faut croire intérieurement à son droit, il ne faut pas être convaincu de n'avoir aucun droit». PAUL l. 25 D. 8. 6. Servitute usus non videtur, nisi is qui suo jure uti se credidit. Ideoque, si quis pro via publica vel pro alterius servitute usus sit, nec interdictum (nec *actio*) utiliter competit. Dans ce passage «is qui suo jure uti se credidit» désigne aussi un propriétaire qui exerce la servitude *viae* comme s'il croyait en avoir le droit; ce que ne fait pas celui qui fait usage de la *via* en la prenant pour la *via publica* ou pour une *via* d'un autre propriétaire voisin, lequel ne l'empêche pas de s'en servir aussi. L. 1. § 10. D. 43. 20. Sed et si jure aqua non debetur alicui, si tamen *jure ducere se putavit*, quum non in jure sed in facto erravit, dicendum est, eoque jure utimur, ut interdicto hoc uti possit. Sufficit enim, si *jure se ducere putavit*, nec vi, nec clam, nec precario duxit. Voici le sens de ce passage un peu étrange au premier abord: «On ne peut objecter au soi-disant possesseur de la servitude, qu'il n'a pas le «*jus aquae*»; il suffit qu'il se conduise, comme si ce droit lui appartenait. Seulement, si on lui démontrait par des raisons juridiques, qu'il n'a pu avoir ce droit, l'interdit ne lui serait pas profitable, il ne serait pas reconnu possesseur. On ne peut lui opposer ses erreurs de fait, mais une erreur de droit lui ferait perdre sa cause.»

¹⁾ Cf. l. 1 § 7. 8 D. 43—19: «Is cuius *colonus* aut hospes aut quis alius iter ad fundum fecit, usus videtur itinere vel actu, vel via, et idcirco interdictum habebit. Et haec ita Pedius scribit, et adjicet: etiam si ignoravit cuius fundus esset, per quam iret, retinere eum servitutem. Si quis autem, quum putaret fundum ad se pertinere, suo nomine iter fecerit [amicus meus], utique sibi, non mihi, interdictum acquisiisse intelligitur.

propriété ou sur le droit, et une restitution contre les possesseurs injustes. L'interdictum unde vi et ses pareils ne procuraient qu'une restitution vigoureuse contre la déjection violente.

La possession romaine n'est donc jamais devenue, comme celle de la plainte moderne, un rapport juridique entre le possesseur et le public.

La possession moderne de la plainte — rappelons-le, en finissant — est la possession d'une chose *en guise de propriétaire*. Ce *fait juridique* de la possession, quand elle est *annale*, fait naître le *droit de possession*. Or, ce droit est non seulement un „droit à la possession”, un „jus possidendi”, mais un rapport juridique entre le possesseur et le public: rapport tout à fait analogue au rapport entre le propriétaire et le public, lequel est fondé sur l'assignation exclusive de la chose à ce même propriétaire.





**LE CODE DU MAHÂYÂNA
EN CHINE.**

Ouvrages du même auteur:

Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui. Etude concernant la Religion populaire des Chinois. Deux volumes 4° illustrés, 832 pages. Publication du Musée Guimet à Paris . . . francs 40.

Het Kongsiwezen van Borneo. Eene Verhandeling over den grondslag en den aard der Chineesche Politieke Vereenigingen in de Koloniën, met eene Chineesche geschiedenis van de Kongsi Lanfong. Gr. 8°, 200 pages et deux cartes. . . . fl. 2,75.

The Religious System of China. Its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith.

Vol. I: Funeral Rites, and Ideas about Resurrection; 380 pages.

LE CODE DU MAHĀYĀNA EN CHINE

SON INFLUENCE SUR LA VIE MONACALE
ET SUR LE MONDE LAÏQUE

PAR

J. J. M. DE GROOT.



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

"

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I, N°. 2.

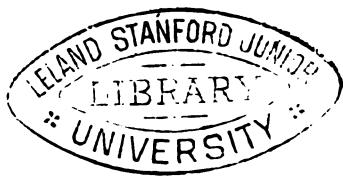
THE
HILDEBRAND
LIBRARY.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.

1898.





A. 30287.

CANCELLED to Card with 30286

A M. LE DOCTEUR

J. H. C. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEYDE

HOMMAGE RESPECTUEUX

DE L'AUTEUR.



TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Avant-propos	VII.
Introduction	1.

PREMIÈRE PARTIE.

Le Sûtra du Filet de Brahma.

Le Sûtra du Filet de Brahma.	14.
Aperçu raisonné des commandements contenus dans le Sûtra du Filet de Brahma	89.

SECONDE PARTIE.

Influence du code mahâyânistre sur la vie monacale et sur le monde laïque.

Chapitre	I. Les couvents	99.
„	II. Défense de faire du mal à quelque être vivant que ce soit.	102.
„	III. Devoir de sauver les êtres vivants de la mort et de les amener à la bonté	110.
„	IV. Du devoir de renoncer à ses biens et de les donner aux autres. Hospitalité	127.
„	V. Devoir de soigner les malades	131.
„	VI. Prédication de la loi. Propagande	132.
„	Impression et propagation de livres saints	142.
„	VII. Lecture des livres sacrés auprès des morts.	144.
„	VIII. Lecture des sūtras dans le danger et lors des désastres	148.
	Cérémonies pour avoir la pluie	148.
	Cérémonies pour obtenir le beau temps	156.
	Expulsion des sauterelles	159.

	Pages.	
Chapitre	IX. Vœux de salut pour soi-même et pour autrui.	160.
"	X. Les serments	166.
"	XI. Les deux périodes du dhyāna	169.
"	XII. Exercices de pénitence	172.
	L'Uposatha	173.
	Recettes pour la purification des péchés	185.
"	XIII. Ascétisme	196.
	La période de repos	201.
"	XIV. Acceptation des commandements des Bodhi- satwas.	207.
Index alphabétique.	257.

A V A N T - P R O P O S.

Il faudrait que la science eût exploré bien plus complètement que ce n'est le cas le champ d'investigation que lui offre le buddhisme chinois, pour qu'il fût besoin de justifier la publication d'un ouvrage consacré à ce sujet. Mais, bien au contraire, notre connaissance de la Chine, et spécialement de son système de religion, est si bornée que longtemps encore plus on apportera de faits de nature à l'étendre, mieux cela vaudra.

L'auteur de l'ouvrage offert ici au public n'y a utilisé qu'une faible partie des données recueillies par lui sur le buddhisme chinois pendant un séjour de plusieurs années dans l'Extrême Orient. Prévoyant qu'un temps considérable doit s'écouler avant qu'il puisse dérober à ses autres occupations le loisir de faire de ce qu'il possède un tout condensé pour la presse, obligé même de s'avouer que peut-être cela ne se pourra jamais, il s'est décidé en attendant à au moins mettre à la portée de la science le code principal de l'Eglise chinoise, jusqu'à présent presque inconnu, le Sûtra du Filet de Brahma. On peut dire sans exagération que dans ce code se trouve le centre de gravité de l'Eglise, qu'il en est la moëlle, le cœur, que c'est l'axe sur lequel se meut toute l'existence de ses religieux, ce qu'ils font et ce dont ils s'abstiennent. C'est donc là mieux que partout ailleurs que l'on pourra apprendre avec sûreté ce que le buddhisme est en Chine, ce qu'il se propose de faire de l'homme, quel but il poursuit par son monachisme, quelle influence il exerce sur la société laïque. Question vaste et complexe, en vue de la solution de laquelle cet ouvrage est consacré à la description du rôle que le Sûtra du Filet de Brahma joue dans l'Eglise et autour d'elle; aussi l'auteur a-t-il quelque espoir d'offrir à la science une contribution qui sera la bienvenue,

surtout parce que jusqu'ici il n'a point été tenté d'efforts sérieux pour trouver la réponse à la grande question dont nous parlons. Aussi, s'il ne se fait pas illusion, il lui semble probable que son travail fera faire un pas à la fixation d'un point important, qui est de savoir si le buddhisme est dans son essence le culte de la lumière cosmique, de l'univers et de ses éléments; car on trouvera dans les divers chapitres de cet ouvrage de nombreuses données de nature à servir à l'étude de ce problème spécial.

Comme il existe déjà toute une littérature relative au buddhisme et que le présent ouvrage n'a d'autre prétention que celle d'y occuper une place, on a dans ces pages supposé ce système religieux comme connu dans ses traits principaux, ainsi que les plus importantes des expressions sanscrites dont la langue ecclésiastique fait usage. Ces termes, du reste, ne sont pas de nature à offrir de grandes difficultés, même aux lecteurs dont l'initiation dans les mystères du buddhisme se trouverait encore superficielle, vu, d'un côté, que le vocabulaire sanscrit de l'Eglise chinoise est assez restreint, et d'autre part, que l'on trouvera presque toujours l'explication de ce que l'on ne comprend pas dans le *Handbook of Chinese Buddhism* du Docteur E. J. Eitel.

LEYDE, Novembre 1892.

LE CODE DU MAHĀYĀNA EN CHINE.

INTRODUCTION.

En Chine, comme dans la plupart des pays où l'Eglise buddhiste s'est établie, son écriture sainte est divisée théoriquement en trois parties. L'ensemble se nomme *Sam tsang* 三藏, „les trois provisions, recueils, emmagasinements”, ce qui est l'équivalent de l'expression *Tri-piṭaka*, „les trois corbeilles ou coffrets”, en usage dans l'Eglise de l'Inde. Les trois parties se nomment *King tsang* 經藏, „recueil de sūtras”, *Louh tsang* 律藏, „recueil de lois et préceptes”, et *Loun tsang* 論藏, „recueil d'entretiens”; ce sont le Sūtra-piṭaka, le Winaya-piṭaka et l'Abhidharma-piṭaka de l'Eglise de l'Inde.

Le *Louh tsang* ou *Winaya-piṭaka* chinois contient quelques prescriptions religieuses destinées aux laïques, mais principalement des règles relatives à la manière de vivre des religieux, à la morale qu'ils doivent suivre et à l'organisation de leur ménage. Une grande partie des livres dont il est composé ne sont que plusieurs rédactions dépendantes de cinq rédactions indiennes différentes, lesquelles proviendraient, à ce que l'on dit, de cinq écoles ou sectes qui auraient existé dans l'Inde et exercé de l'influence sur la Chine.

Voici ce que l'on raconte en Chine à ce sujet. Lors du premier concile des cinq cents, Kācyapa ordonna à Upali de réunir les Winayas, ce qui donna naissance à l'école des Sthawiras, 上座部. Le second concile donna naissance à l'école du Mahāsaṅghika, 大衆部, qui, de même que celle des Sthawiras, reconnaissait pour son code le *Mahāsaṅgha-winaya*, 摩訶僧祇律. Ce code fut traduit en chinois en quarante chapitres par Buddhabhadra, de Kapilawastu, venu en Chine au commencement du cinquième siècle. Après la mort de Kācyapa et d'Ananda, l'Eglise resta une et indivisible sous le troisième et le quatrième patriarches, Čānakawasa et Upagupta; mais elle devint la proie du schisme après le décès de ce dernier, cinq de ses disciples professant des opinions

différentes les unes des autres, si bien que les cinq rédactions suivantes du Winaya en résultèrent:

I. Le „Winaya en quatre parties” 四分律, de la secte des Dharmaguptakas 疊無德部, traduit en 60 chapitres en chinois, au commencement du cinquième siècle, par Buddhayaças, originaire de Kabul¹⁾). D’autres auteurs cependant prétendent qu’une traduction de cet ouvrage aurait déjà été faite par Dharmākara, originaire des contrées occidentales de l’Inde, arrivé en Chine l’an 250 de notre ère.

II. Le „Winaya en dix lectures et livre de préceptes du bhikshu” 十誦律比丘戒本, de l’école des Sarwāstiwiādins 薩婆多部, traduit en 61 chapitres par Kumāradjīwa au commencement du cinquième siècle.

III. Le „Winaya de la délivrance” 解脫律, de l’école des Kaçyapiyas 迦葉遺部, peu différent du suivant.

IV. Le „Winaya en cinq parties”, 五分律, de la secte des Mahīcasakas 猶沙塞部, traduit en 30 chapitres chinois, en 438, par Buddhadjīwa, de Kabul.

V. Le „Winaya des Watsiputriyas” 婆蹉富羅部律, à laquelle, pour autant qu’on le sait, n’a jamais été endossée de robe chinoise.

Telles sont les idées des Chinois sur l’origine de leurs Winayas, reproduites dans deux ouvrages du premier ordre, le vocabulaire de mots sanscrits, publié au douzième siècle par l’école de Thien-tai sous le titre de *Fan yih ming i* 翻譯名義, „Interprète des termes” (ch. X, § 41), et les „Lois de pureté de Poh-tchang” 百丈清規, règlement détaillé concernant l’ordre, la discipline et la vie religieuse dans les couvents, composé au huitième siècle dans un couvent situé sur le mont Poh-tchang dans la province de Kiang-si (ch. VII, 2^e partie); ce règlement règne maintenant encore sur l’Eglise avec une autorité absolue²⁾.

L’orthodoxie de toutes ces rédactions a toujours été admise en Chine, en vertu de l’esprit éclectique qui a de tout temps caractérisé l’Eglise; pour les buddhistes de l’empire du Milieu il n’y a jamais eu de schisme dans l’Inde, et tout ce qui en est venu est bon et saint. Cependant une de ces rédactions a pris le pas

1) Voy. le *Kao sang tch’wen*, 高僧傳, “Traditions relatives à des religieux bouddhiques célèbres”, chap. II, f° 16.

2) On trouvera encore un aperçu des diverses rédactions du Winaya dans le *Kou kin thou chou tsih tch’ing* 古今圖書集成, section 神異, ch. 100.

sur toutes les autres, qu'elle a supplantées. C'est celle dite „en quatre parties”, de l'école des Dharmaguptakas, ce qui s'explique fort bien, s'il est vrai que Dharmakara en soit le traducteur et que ce soit donc la première édition du Winaya parue en Chine; dans l'empire des Fleurs les choses les plus anciennes ont sans conteste le pas sur celles qui viennent plus tard. Le Règlement de Poh-tchang s'est basé sur cette antique rédaction — c'est dit expressément — et a donc été l'intermédiaire qui lui a jusqu'à maintenant assuré sur l'Eglise une autorité non disputée.

Le Pratimoksha, ou les 250 commandements du bhikshu contenus dans le Winaya des Dharmaguptakas, est actuellement en usage dans tous les couvents de l'empire comme règlement constitutionnel de la discipline, sous le titre de „Livre de préceptes en quatre sections” 四分戒本. Il en existe une traduction anglaise de Beal, dans sa „Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese”, pages 204 et suivantes, et une hollandaise du prof. Kern, faite sur la rédaction en pâli, et insérée dans sa „Geschiedenis van het Buddhismus in Indië”¹⁾, II, pages 70 et suivantes. Ce livre a toujours été considéré en Chine comme le code de l'école du Hinayāna, qui y a été représentée surtout par „l'école du Winaya de la montagne du Sud”, *Nan chan louh tsoung* 南山律宗, ainsi appelée d'après son siège central, le Couvent de la Lumière occidentale, 西明寺, situé sur la „montagne du Sud lointain”, *Tsoung nan chan* 終南山, dans la province de Chen-si. Elle a partagé avec une six autres écoles importantes l'empire sur l'Eglise, jusqu'à ce que l'école du Dhyāna, 禪宗 ou 禪門, les absorbat toutes. Cette dernière école a eu pour fondateur le célèbre Bodhidharma, arrivé vers 521 de l'Inde en Chine, et elle prit un essor bien supérieur à toutes celles qui l'avaient précédée. Elle se ramifia dans toutes les directions et s'assimila librement les principaux éléments des sept écoles. Au septième siècle elle se divisa en deux branches, suivant chacune une tendance distincte, qui, sous la dynastie des Soung, donnèrent à leur tour naissance, l'une à deux, l'autre à trois tendances; mais ces nuances finirent par s'effacer, et aujourd'hui tout ce qui en reste sont leurs noms, qu'il faut chercher dans les livres.

L'école du Dhyāna a dès son origine été franchement mahāyānistre, ce qui ressort déjà du fait que son fondateur compte en Chine comme le vingt-huitième des patriarches de l'Eglise de l'Inde, dans la liste desquels figure, comme quatorzième, Nagārdjuna, à l'influence duquel tous les auteurs s'accordent à attribuer le

1) Histoire du Buddhismus dans l'Inde.

premier essor du Mahāyāna¹). Comme son nom l'indique, l'école du Dhyāna voyait dans la méditation, dhyāna, le principal moyen de parvenir au salut, et elle reconnaît donc que l'esprit produit des phénomènes, thèse caractéristique de l'école du Mahayāna. Aussi a-t-elle toujours employé comme livres principaux en premier lieu, le Dharmatratadhyāna-sūtra, 達磨多羅禪經, que l'on dit avoir été traduit par Buddhabhadra en chinois au commencement du cinquième siècle; puis le Langkawatara-sūtra 棱伽阿跋多羅寶經, qui est aussi un ouvrage mahayaniste, et que Bodhidharma tenait en si haute estime qu'il en joignit un exemplaire aux insignes de la dignité de chef de l'Eglise qu'il remit avant sa mort à son successeur Hwoui-kho, 慧可.

Il ne faut point conclure de ceci que l'école du Dhyāna ait fondé le Mahayāna en Chine, ou qu'elle seule l'y ait introduit. Au moins six des écoles qu'elle a absorbées, comme nous l'avons dit, étaient tout à fait mahayanistes. En voici une énumération.

I. L'école de Thien-tai, 天台宗, qui tire son nom des montagnes du Tcheh-kiang, où était son siège principal. Elle attribuait ouvertement sa fondation à Nāgārdjuna, qu'elle appelle son premier patriarche; mais le religieux chinois Tchi-i (khai?) 智顥, mort en 597, est vénéré par elle comme son fondateur effectif. Elle a toujours eu pour bible spécialement le Saddharma-pundarika, auquel on sait qu'appartient le premier rang dans le canon du Mahayāna. On trouvera dans la *Catena* de Beal, pages 244 et suivantes, des détails sur cette branche de l'Eglise, plus féconde qu'aucune autre en publications. Elle émigra dans le commencement du neuvième siècle au Japon, où, paraît-il, elle est maintenant encore florissante²).

II. L'école de Hien-chou, 賢首宗, ainsi nommée d'après son quatrième patriarche, Fah-tsang 法藏, ou Kwoh-yih 國一, surnommé Hien-chou. Il était né en 644 en Sogdiane (康居). Les principes de sa secte ne différaient que sur un très petit nombre de points de ceux de l'école de Thien-tai. Son livre de prédilection était le Buddhawatangsaka-mahāwaipuliya-sūtra 大方廣佛華嚴經.

III. L'école de la pénitence, 懺摩宗, c'est-à-dire de la pureté de la conduite nécessitant l'élaboration de règles de pénitence rituelle. Chih Pao-tchi, 釋寶志, célèbre religieux mort en 514, passe pour l'avoir fondée. Cette secte se basait sur la doctrine purement

1) KERN, II, page 399.

2) Voy. *Le Bouddhisme japonais*, par Ryauon Fujishima, chap. 7.

mahayānistre que la pénitence rituelle peut complètement effacer les plus grands péchés, de sorte qu'il n'est pour ainsi dire jamais besoin de recourir à l'excommunication, dont le Prātimoksha fait si souvent entendre la menace.

IV. L'école de la miséricorde, 慈恩宗, qui faisait surtout dépendre le salut de l'exercice de l'amour et de la pitié pour les êtres vivants. Elle reconnaissait comme son premier patriarche Huen-tchwang 玄奘, le célèbre voyageur du septième siècle.

V. L'école du pays de la pureté, 淨土宗, fondée par Hwouiyuen 慧遠, qui mourut en 416. Il fonda en 381, sur les monts Lou, 麓山, situés en arrière du Kiou-kiang actuel, un couvent qui devint le siège central de la secte. Celle-ci ayant pour bible le Saddharma-pundarīka, on lui donne aussi le nom d'école du lotus, 蓮宗 ou 蓮社. Elle recommandait la lecture des Amitābha-sūtras et la récitation des noms des bouddhas comme moyens de se faire recevoir dans le paradis occidental (Sukhāvatī), chose inconnue au Hinayāna. Les plus anciens renseignements qui, à notre connaissance, existent sur son compte, se trouvent dans les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du lotus” 蓮社高賢傳, opuscule du quatrième siècle.

VI. L'école des mystères, 密部宗, c'est-à-dire l'école du Yoga. Elle admettait que l'activité de l'esprit, ou, si l'on veut, de l'intelligence, peut produire des phénomènes; en d'autres termes, que des évènements peuvent se produire simplement parce que quelqu'un les pense. Elle appliquait en particulier cette doctrine au culte des morts, pratiqué en Chine depuis la plus haute antiquité. Pour cela elle inventa des messes, au cours desquelles les officiants *pensent* successivement que les portes de l'enfer s'ouvrent, que les âmes qui y sont renfermées en sortent en foule, qu'il tombe pour elles des pluies d'aliments et d'amṛta, que les Bud-dhas descendant accomplir à leur intention l'œuvre de la rédemption, etc. etc., de sorte qu'en célébrant ces messes, le clergé nourrit les morts, les reconforte et les délivre de l'enfer. Pour renforcer l'effet de leurs pensées, les religieux font usage de paroles magiques appelées dhāranis ou mantras, et de mudras ou mouvements mystiques des mains et des doigts, et passes exécutées avec la sonnette à poignée en forme de wadjra, bâton magique. Le premier patriarche de l'école fut Wadjrabodhi 金剛智, venu en 719 de Malaya en Chine; le second, disciple du premier, fut Amoghawadra 不空金剛, désigné par la tradition comme l'inventeur des messes dont nous venons de parler.

Comme nous l'avons constaté par les recherches faites par nous-

même dans la province de Fouhkien, le buddhisme tel qu'il est actuellement pratiqué en Chine dérive en même temps de toutes ces sectes. Le clergé se dit lui-même de l'école du Dhyāna, et il n'y a pas de couvent de quelque importance qui n'ait sa „salle du dhyāna” 禪堂, servant à des retraites à heures fixes, pendant lesquelles, assis sur des bancs, on nourrit sa pensée des visions de la bonté. En théorie les moines devraient y toujours séjourner, même y dormir, et en réalité maint couvent considérable, de ceux où se fait ce qui se doit, possède sa „troupe pure” 清衆, pleine de zèle, qui met assez complètement la théorie en pratique. Aussi Bodhidharma passe-t-il couramment pour le premier patriarche de l'école, en vertu de quoi tous les couvents possèdent son image, devant laquelle on célèbre un culte; souvent aussi il a sa chapelle à lui. Outre la méditation, la pratique de la religion se résume pour les moines en purifications accomplies au moyen d'exercices de pénitence, litanies marmotées devant les images du Triratna; en actes de miséricorde envers les animaux, que les couvents nourrissent jusqu'à leur mort naturelle dans des viviers et des étables construits exprès dans ce but; dans la récitation journalière, vers le coucher du soleil, de l'Amitabha-sūtra et la répétition du nom d'Amitabha, et enfin dans la célébration de messes magiques à l'intention des morts. Les intervalles de temps qui restent disponibles entre ces divers devoirs sont remplis par les respects que l'on rend aux Buddhas, aux Bodhisatwas et aux Dewas, sans oublier leurs fêtes annuelles, afin de conquérir leur aide dans la recherche de son salut à soi et de celui des autres.

Ainsi les voies conduisant à la sainteté sont multiples dans le buddhisme chinois, parce qu'il a admis toutes celles que les diverses sectes avaient pronées; cela fait que l'Eglise y porte à bon droit le nom de Mahāyāna, ce qui veut dire *Grand Véhicule*, à la perfection. Chacun peut donc chercher la bonté par la méthode qui lui plaît le plus, ou qui s'accorde le mieux avec son tempérament. Beaucoup de moines choisissent pour plus de sûreté deux au moins des voies de salut; quelques uns les suivent toutes; mais la majorité s'en tient au sentier le plus commode et ne suit fidèlement que les exercices du soir en honneur d'Amitabha. Quant aux laïques, ils trouvent plus que suffisant de payer aux religieux des messes pour leurs morts et d'engendrer des descendants males pour accomplir plus tard le même devoir à leur égard.

Il n'est que naturel qu'en accueillant tous les moyens pratiques de faire son salut, l'Eglise de Chine se préoccupa beaucoup moins

des abstractions scolastiques. On voulait rendre le salut aussi accessible que possible, et donc il fallut bien négliger les voies ardues, hors de la portée du grand nombre, comme l'est, par exemple, l'étude des Sūtras et des Āastras, souvent rebutants par leur obscurité. Ainsi la suprématie conquise par l'école du Dhyāna sonna le glas funèbre des études et des spéculations profondes; les Sūtras et les Āastras, qui naissaient par centaines à l'époque de la division de l'Eglise en sectes, se firent de plus en plus rares, et sans doute ce serait actuellement peine perdu que de chercher quelque part dans l'empire du Milieu un Tripitaka complet¹⁾). On a pu y parvenir au Japon, parce que là il n'y a pas eu comme en Chine fusion des sectes diverses²⁾), et c'est en effet au Japon que l'*India Office* de Londres s'est procuré l'exemplaire qu'il possède. Il n'y a donc point d'exagération à dire qu'en Chine la fusion des sectes a tué l'étude, la science et la scolastique buddhique et qu'elle a ainsi marqué la première étape de la décadence graduelle de la vie monacale; celle-ci n'a plus que l'ombre de l'importance qu'elle a possédée antrefois, et le temps n'est peut-être pas éloigné où elle disparaîtra tout à fait dans les bas-fonds populaires.

Lui aussi, le Hinayāna, que nous avons vu avoir été représenté dès la première époque par l'école du Winaya dans l'Eglise chinoise, a partagé le sort des six écoles du Mahāyāna et a été absorbé par l'école du Dhyāna. Ce fait paraîtra fort remarquable, si l'on songe avec quelle ardeur le Hinayāna et le Mahāyāna se sont toujours combattus dans l'Inde. On semble de bonne heure déjà n'avoir plus guère senti en Chine les différences qui les séparent, car on lit dans les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du lotus“³⁾ que à cette école est due aussi le traduction du Winaya de l'école des Sarvāstivādins. A l'heure qu'il est le

1) Il ne faut admettre qu'avec de fortes réserves l'assertion suivante de Beal: »It is well known that in many of the larger monasteries of China there are to be found not only complete editions of the Buddhist Scriptures in the vernacular, but also Sanscrit originals, from which the Chinese version was made“ (*Catena*, p. 1). Nous ne sommes jamais parvenu à découvrir dans les couvents grand chose de plus que des armoires remplies d'une grande quantité d'exemplaires d'ouvrages classiques en nombre fort restreint, richesse de masse, non de contenu, ne pouvant imposer qu'à des visiteurs superficiels. Peut-être les provinces du Nord sont-elles sous ce rapport mieux partagées que les autres, parce qu'il y fait moins chaud, et que pour cela la teigne des livres, qui semble affectionner particulièrement la Chine, y fait moins de ravages; mais là aussi, nous le savons par expérience, on se heurte à de si grandes difficultés si l'on cherche autre chose que les écrits buddhistes les plus ordinaires, qu'il est impossible d'admettre comme exacte l'affirmation de Beal.

2) Voyez à ce sujet l'ouvrage assez récent de Ryauon Fujishima, intitulé *Le Bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*.

3) Voy. ci-dessus, page 5.

Prātimoksha de 250 articles est dans l'école du Dhyāna le code reconnu du clergé, et les moines lors de leur consécration s'engagent solennellement à s'y conformer; et pourtant, deux ou trois jours après la cérémonie, ils reçoivent une nouvelle ordination, lors de laquelle ils promettent de vivre selon les prescriptions d'un code spécialement mahayaniste, conduisant, si l'on s'y conforme fidèlement, à la dignité de Bodhisatwa, tandis que le Prātimoksha ne peut éléver qu'à celle d'Arhat¹⁾. C'est de ce code que cette étude s'occupera. Il s'appelle *Fan wang king* 梵網經, „Sūtra du filet de Brahma”.

Il est clair, après ce qui a été dit du syncrétisme qui a fondu au sein de l'Eglise de Chine différents éléments nouveaux avec l'élément primitif, que le temps devait venir où le Prātimoksha ne pourrait plus lui suffire. Ce livre règle la vie des moines qui cherchent le salut en se consacrant volontairement à la pauvreté et à la mendicité; il ne donne rien pour ceux qui le cherchent suivant les autres voies admises dans l'Eglise, et il fallut un code applicable à tous les cas nouveaux. Le Sūtra du filet de Brahma satisfait très bien à cette condition. En outre, le premier principe du Mahāyāna tendant à ne faire de l'homme, même avant qu'il quitte l'existence d'ici bas, rien de moins qu'un Bodhisatwa, on ne peut plus se contenter de prescriptions qui, selon la doctrine officielle, ne conduisent pas plus haut qu'à la dignité d'Arhat²⁾; on eut besoin d'un guide qui fit nécessairement un Bodhisatwa de quiconque le suivrait fidèlement en tout, et qui de plus donnât des prescriptions relatives à la prédication et à la propagande, c'est-à-dire à l'œuvre du salut d'autrui, essentielle dans ce qui distingue les Bodhisatwas. Cependant ce code, quelque nécessaire qu'il fût, ne devait pas détrôner le Prātimoksha, rendu vénérable par son antiquité, puisque l'Eglise admit le monachisme mendiant parmi les voies du salut; il ne fallait pas remplacer la vieille loi, mais la compléter; de là cette double ordination que reçoivent actuellement les religieux. Nous en parlerons en détail dans notre dernier chapitre.

1) La même chose a lieu au Japon (voy. l'opuscule de Fujishima, page 27).

2) Le „Sūtra des 42 sections” 四十二章經, parvenu en Chine au premier siècle déjà, commence par l'enseignement suivant: »Buddha a dit: »L'homme qui quitte ses parents et embrasse la vie religieuse, qui connaît son propre cœur et peut pénétrer jusqu'à l'origine de son être, et qui peut comprendre les lois du Nirwāna — cet homme est un Āramana. S'il suit constamment les 250 préceptes, persévere dans la pureté de conduite et marche dans les quatres vraies voies du salut, il deviendra un Arhat».

佛言、辭親出家、識心達本、解無爲法、名曰沙門。常行二百五十戒、進止清淨、爲四真道行、成阿羅漢。

Le code du Mahāyāna se présente comme une image de l'Eglise buddhiste en Chine dans les divers éléments qui la constituent, image assez fidèle pour que peut-être dans tout le Tripitaka il ne soit pas possible d'en trouver une plus exacte. Il n'en est que plus étonnant qu'aucun sinologue n'ait jusqu'ici, à ce qu'il semble, songé à en donner la traduction au monde occidental, surtout puisque ce code joue un rôle extrêmement important dans l'Eglise actuelle. De fait c'est la seule loi dont les moines de maintenant se préoccupent; ils ne connaissent guère que de nom le Pratimoksha proprement dit.

L'origine en est obscure. Tout ce que l'on en pourrait savoir sont les détails donnés dans une sorte de préface, attribuée à un certain Sang Tchao 僧肇, qui vécut de 384 à 414, préface qui précède souvent les bonnes éditions du code. On y lit:

„Le Sūtra du filet de Brahma „est la source et le point de „départ de toutes les lois pos- „sibles, le régulateur nécessaire „dans tous les Sūtras, le modèle „authentique auquel les grands „Saints ont conformé la cré- „ation, la voie véritable de „ceux qui suivent le sentier de „la béatification progressive. „Aussi, parmi les enseigne- „ments faisant autorité dans „tous les systèmes des Tathā- „gathas, quelque immense et „immense que soit le nom- „bre de ces systèmes, il n'y en „a pas un seul qui ne reçoive et „ne prêche ce Sūtra comme la „boussole par laquelle on doit „se diriger.

„A cause de tout cela, notre „seigneur de la maison royale „de Ts'in, dont la science s'étend „jusqu'aux sphères célestes, te- „nait son attention inébranla- „blement fixée sur les signes de „troubles et de confusion. Son „autorité lui enchaînait les Qua- „tre Océans, et pourtant il plon-

模行者階道之正路。是以如來權教、雖復無量所言要趣莫
不以此爲指南之說。是以秦主識達圓中、神凝紛表。雖威綸
四海而沾想虛玄、雖風偃八荒而靖慮塵外。故弘始三年、淳

夫梵網經者蓋是萬法之玄宗、衆經之要旨、大聖開物之真

„geait sa pensée jusqu'aux fondations de l'univers; ses vents faisaient se courber à terre les huit subdivisions du monde, et pourtant ses pensées s'élevaient en silence au-dessus de la matière. „Aussi, dans la troisième année de la période H o u n g - c h i , une brise pure soufflant de l'est, il ordonna que le maître indien du Dharma, Kumāradjiwa, habitat dans le couvent de la Salle de Paille à Tchang-ngan, entouré de plus de trois mille Çramanas, ses braves compagnons d'étude. Kumāradjiwa y prit dans la main plus de cinquante ouvrages sanscrits, les traduisit oralement aux autres et les interpréta; mais des 120 chapitres et des 61 thèmes du Sûtra du filet de Brahma il ne traita que le dixième thème, qui traite des qualités distinctives des Bodhisatwas et des stages qu'ils doivent traverser dans la voie de la perfection, et qui donc expose uniquement la conduite et la manière de vie des Bodhisatwas et les phases de leur perfectionnement sur la voie qui conduit à l'empyrée des Buddhas (v. page 20). Alors Tao Young, Tao Ying et trois cents autres acceptèrent les commandements des Bodhisatwas et chacun récita ce thème, le considérant comme la base de tout pour les dispositions intérieures. Les maîtres et les disciples se réunissaient fidèlement, copiaient respectueusement le thème en ses 81 divisions, et le propageaient dans le monde, afin de mettre en état de les suivre ceux qui aspiraient à l'état de bodhi, de sorte qu'ils pussent ainsi 薩行地是時道融道影三百人等卽受菩薩戒人各誦此品以爲心首師徒義合敬寫一品八十一部流通於世欲使仰希菩提者追蹤以悟理故冀於後代同聞焉。 風東扇於是詔天竺法師鳩摩羅什在長安草堂寺及義學沙門三千餘僧手執梵文、口翻解釋五十餘部、唯梵網經一百二十卷六十一品其中菩薩心地品第十專明菩薩行地是時道融道影三百人等卽受菩薩戒人各誦此品以爲心首師徒義合敬寫一品八十一部流通於世欲使仰希菩提者追蹤以悟理故冀於後代同聞焉。

„naître à ce que est vrai et bon. C'est pourquoi j'espère que la „postérité tout ensemble y obéira aussi”.

Nulle part ailleurs on ne connaît de renseignements, soit complétant, soit contredisant ce que l'on vient de lire, ce qui fait que c'est tout ce que l'on sait sur l'origine du Sūtra du filet de Brahma. Suivant le *Kao sang tch wen* 高僧傳, „Traditions relatives à des religieux buddhiques de marque”, ouvrage de la première moitié du sixième siècle, contenant un grand nombre de biographies de grande valeur pour l'histoire de la religion, ce Sang Tchao, à qui nous avons vu qu'on attribue la notice ci-dessus, aurait été disciple de Kumāradjiwa et l'aurait aidé à traduire les saints écrits, ce qui confère une grande importance aux détails qu'il donne, si du moins c'est bien lui qui les donne.

Les orientalistes n'ont jamais encore à ce que nous sachions produit au jour d'original sanscrit ou pali sur lequel Kumāradjiwa aurait fait sa traduction chinoise. Il est vrai que dans le Kandjour se trouve un *Brahmajala Sūtra*), dont le nom pourrait aussi être rendu par Sūtra du filet de Brahma, ce qui conduirait à supposer que c'est le même ouvrage que le Sūtra chinois. Ce Sūtra tibétain correspond au Sūtra pali du même nom dont M. Grimblot a publié le texte (Sept Suttas Palis, Paris 1876) et le Revd. D. Gogerly, missionnaire au Ceylan, a donné l'analyse dans le *Ceylon Friend*; les deux traitent du même sujet et ont de nombreuses ressemblances de détail, mais ne correspondent pas exactement l'un à l'autre; ce sont deux rédactions distinctes ¹⁾). Ni l'un ni l'autre cependant ne sont l'original du Sūtra chinois. On trouvera dans le *Lotus de la bonne Loi* de Burnouf, page 850, la traduction d'un fragment tiré d'un *Brahmajala Sutta*; mais cet écrit pali n'a non plus, malgré son nom, rien de commun avec le Sūtra de la Chine. Relevons enfin que dans la collection chinoise dite des „Sūtras des longs Agamas” 長阿含經, le quatorzième chapitre est formé par un Sūtra intitulé „Sūtra des mouvements de Brahma” 梵動經, ce qui en sanscrit pourrait donner *Brahmatjāla Sūtra*. Néanmoins, et quoique cet écrit mentionne en passant quelques unes des prescriptions principales qui se trouvent aussi dans notre Sūtra du filet de Brahma, c'est un tout autre ouvrage que ce dernier. Peut-être les deux écrits ont-ils porté originairement le même titre, et les traducteurs ont-ils confondu *djāla*, „filet”, avec *tjāla*, „mouvement”.

1) Voy. les *Asiatic Researches*, vol. XX, p. 483, dans un article de M. Ceoma de Körös. Voy. aussi *Annales du Musée Guimet*, II, page 286.

2) Léon Feer, *Annales du Musée Guimet*, endroit cité. Voy. aussi Beal, *Buddhism in China*, ch. 3, page 33.

Le Sūtra du filet de Brahma ne semble pas avoir joué un rôle important en Chine pendant les premiers siècles depuis qu'il y a existé. Du moins nous ne le trouvons nulle part mentionné, quand ce ne serait que de nom seulement, dans toute la littérature antérieure au huitième siècle. Il est aussi très remarquable que les Annales de la dynastie de Sui (隋書) n'en parlent point dans une liste d'écrits buddhistes qu'elles contiennent au chapitre 35, quoique dans cette liste soient nommés les 250 commandements pour les bhikshus et les 500 commandements pour les bhikshunis, le Mahāsaṅgha-winaya et toutes sortes d'écrits de l'école du Mahāyāna. Nous n'avons jamais rencontré, soit le nom, soit une citation de notre Sūtra dans les cent chapitres du „Bosquet de perles sur le champ de la Loi”, *Fah youen tchou lin* 法苑珠林, exposé bien connu du système buddhiste, publié au septième siècle et composé de citations empruntées à de nombreux ouvrages de toute espèce¹⁾). En revanche, il est nommé dans „l'Aperçu de la doctrine buddhiste dans la période de Khai youen”, *Khai-youen shih kiao louh* 開元釋教錄, bibliographie des écrits relatifs à l'Eglise, qui parut en 730 et où probablement ne manquent les titres que d'un nombre très restreint d'ouvrages buddhistes ayant existé avant l'époque de la publication de ce travail. Ces faits nous portent à admettre que l'influence de ce Sūtra date de l'époque où la fusion des sectes dont il a été question plus haut s'est trouvée accomplie, de sorte que l'on sentit le besoin d'avoir un code nouveau s'appliquant aux diverses méthodes pronées par les anciennes sectes pour obtenir le salut. Peut-être on y introduisit alors les modifications nécessaires pour qu'il s'adaptât aux besoins de l'Eglise dans la nouvelle phase où elle était entrée; mais ceci est un point sur lequel tous les renseignements font défaut, parce que l'on n'a pas d'autres éditions du Sūtra que celles qui ont paru dans le cours des derniers siècles écoulés.

Malgré tout, le fait subsiste que le Sūtra du filet de Brahma a été le code le plus important de l'Eglise, et qu'il a exercé une plus grande influence que tout autre écrit, tant sur les laïques que sur les religieux. C'est ce que nous nous proposons de montrer dans cet ouvrage, non toutefois sans faire précéder une traduction de ce code. Quant à nos preuves, nous les tirerons avant tout de faits recueillis par nos recherches personnelles dans l'empire du Milieu. Nous y avons fait de longs séjours dans des monas-

1) Ce n'est pas une preuve concluante que notre Sūtra n'y soit absolument pas nommé. D'autres, plus heureux que nous, l'y auront peut-être rencontré.

tères buddhistes de premier ordre, dans le but exprès de prendre note de tout ce que nous parviendrions à voir des observances religieuses et de la vie d'intérieur des moines, et de nous en rendre compte méthodiquement. Ce que nous offrons ici au monde savant n'est qu'une faible partie des renseignements dont nous nous sommes ainsi rendu maître dans les couvents chinois. Nous espérons donner en son lieu le tout dans notre ouvrage intitulé *The Religious System of China*, dont le premier volume a paru au commencement de cette année.

Nous reproduisons notre Sūtra d'après deux textes imprimés par „l'endroit où l'on grave les Sūtras” 刻經處, institution de Nanking bien connue par les éditions soignées d'ouvrages buddhistes qu'elle publie régulièrement. L'un de ces deux textes n'est accompagné d'aucun commentaire et porte le millésime de 1885; l'autre, qui a un commentaire, est de 1874. Le commentaire a été composé en 1637 par un religieux de Nanking, nommé Tchi Süh 智旭; avec le texte il ne remplit pas moins de quatre volumes, divisés en sept chapitres. L'ouvrage a pour titre: „Sūtra du filet de Brahma et thème sur les qualités nécessaires aux Bodhisatwas et sur les stages de leur avancement vers la perfection, prêchés par Buddha — joints à un commentaire”, 佛說梵網經菩薩心地品合註. Nous avons en outre consulté quelques éditions d'importance secondaire et fait usage de celle du Tripitaka du Japon appartenant à l'*India Office* de Londres et mis à notre disposition par M. le docteur Rost, avec la bienveillance que tout le monde lui connaît.

菩薩心地品之上

爾時釋迦牟尼佛在第四禪地中摩醯首羅天王宮與無量大梵天王不可說不可說菩薩衆說蓮華臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品。是時釋迦身放慧光所照從此天王宮乃至蓮華臺藏

PREMIÈRE PARTIE.

Sûtra du filet de Brahma.

Sûtra du filet de Brahma, prêché
par Buddha.

Première partie du thème sur les qualités nécessaires aux Bodhisatwas et sur les stages de leur perfectionnement.

„A cette époque Çâkyamuni Buddha se trouvait dans le palais du Dewaradja Maheçvara (Brahma ou Çîwa?), situé dans le quatrième monde du Dhyâna, en la compagnie de l'incommensurable Mahâbrahma Dewaradja et d'une foule indicible, ineffable, de Bodhisatwas. Et il y prêcha sur les doctrines relatives aux qualités (des Bodhisatwas) et aux stages de leur perfectionnement, telles qu'elles avaient été annoncées par Lotjana sur sa terrasse de fleurs de lotus, qui renferme les mondes.

„Alors une lumière de sagesse rayonna de l'être de Çâkyâ. Elle brilla depuis le palais du Dewarâdja jusqu'au sein des mondes renfermés par la terrasse. Et toutes les créatures

douées de vie sans distinction, qui existaient dans tous les mondes de ces mondes, se regardèrent les unes les autres avec joie et allégresse, mais ne comprenaient pas encore cette lumière; elles se demandaient à quoi elle pouvait servir, et aussi les innombrables Dewas et hommes sentaient cette incertitude venir en eux.

„Alors, de la foule s'éleva un Bodhisatwa, le „Maitre de la glorieuse lumière qui pénètre le firmament”, du samādhi de sa lumière grande, élevée, majestueuse et glorieuse. Par la force divine de Buddha il fit rayonner hors de lui une lueur wadjra de la couleur d'une nuée blanche; cette lueur illumina tous les mondes existants sans exception, et la foule entière des Bodhisatwas vint se rassembler au milieu d'elle. Un de cœur, mais en langages divers, ils demandèrent à quoi servait cette lumière et quel signe cette lumière pouvait bien être; et alors Çakya prit la grande foule de ces mondes dans ses bras, pour retourner avec eux aux mondes renfermés par la terrasse de lotus, au palais des lumières wadjra rouges qui sont des millions de billions en nombre. Là il contempla Lotjana Buddha, assis sur un trône de millions de billions de fleurs de lotus, d'où rayonnait une lueur vive et brillante. Çakya et toute la foule se jetèrent en un même moment aux pieds de Lotjana pour le saluer, et Çakya dit:

„Comment tous les êtres vivants qui sont sur la terre et dans le firmament que ce monde renferme, peuvent-ils se perfectionner dans les dix

世界。其中一切世界一切眾生各各相視歡喜快樂而未能知此光、光何因何緣皆生疑念、無量天人亦生疑念。爾時眾中玄通華光主菩薩從大莊嚴華光明三昧起。以佛神力放金剛白雲色光、光照一切世界。是中一切菩薩皆來集會與共同心異口問此光、光爲何等相。是時釋迦卽擎接此世界大眾還至蓮華臺藏世界百萬億紫金剛光明宮中見盧舍那佛坐百萬億蓮華赫赫光明座上。時釋迦及諸大眾一時禮敬盧舍那佛足下已

stages de Bodhisatwa ? quelles marques font-ils voir lorsqu'ils sont sur le point d'atteindre le rang des Buddhas ? En mes attributs originels de la nature des Buddhas je demande à t'entendre à grands traits au sujet de toutes les semences de la sainteté de Bodhisatwa".

„Alors Lotjana Buddha eut aussitôt une grande joie. Il fit voir l'essence corporelle de sa lumière dans l'espace aérien, le samādhi originel de son Dharmakāya éternellement permanent devenu Buddha, et il dit à la foule : „Vous tous ici, enfants de Buddha, écoutez avec soin, réfléchissez bien à mes paroles et conformez-y votre conduite. Déjà depuis cent asaṅkhyeyas de kalpas j'ai pratiqué les qualités de Bodhisatwa et les stages du perfectionnement, et j'en ai fait mon guide. Premièrement je me dépouillai de tout ce qui est mondanité et je me perfectionnai jusqu'au plus haut degré de bodhi, sur quoi je reçus le titre de Lotjana. Je demeure sur la terrasse de lotus, qui renferme les mondes et les océans. Cette terrasse porte dans son pourtour mille pétales, dont chacun est un monde, de sorte qu'il y a mille mondes; et moi-même je me change en mille Cakyas, en rapport avec ces mille mondes. Mais sur chaque monde d'un pétales il y a de nouveau cent millions de Merus, et tout autant de soleils et de lunes, tout autant d'empires terrestres par quatre ensemble, tout autant de Djambudwipas et de Bodhisatwas Cākyas, assis sous cent millions d'arbres bodhi, et chacun d'entre eux prêche les qualités et les stages de

釋迦佛言。此世界中地及虛空一切眾生爲何因緣得成菩薩十地道當成佛果爲何等相。如佛性本源品中廣問一切菩薩種子爾時盧舍那佛卽大歡喜現虛空光體性本源成佛常住法身三昧示諸大眾是諸佛子諦聽善思修行我已百阿僧祇劫修行心地以之爲因初捨凡夫成等正覺號爲盧舍那住蓮華臺藏世界海其臺周徧有千葉一葉一世界爲千世界我化爲千釋迦據千世界後就一葉世界復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閣浮提百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下各說汝所聞菩提薩埵心地。

perfectionnement des Bodhisatwas dont vous venez d'entendre parler. Et chacun des neuf cents quatre vingt-dix-neuf autres Çakyas fait surgire mille fois cent millions de Çakyas, qui font la même chose à leur tour. Les Buddhas des mille pétales sont donc des transformations de moi-même, et les mille fois cent millions de Çakyas sont des transformations de ces mille Çakyas; je suis donc aussi leur origine, et mon nom est Lotjana Buddha".

„Alors Lotjana Buddha de la terrasse de lotus, qui renferme les mondes, répondit au long à la demande des mille et des mille fois cent millions de Çakyas sur les doctrines touchant les qualités et les stages du perfectionnement: „O Buddhas, apprenez quels sont les dix fruits des dispositions du cœur appelés sentiers du début (發趣) et qui se trouvent dans la force d'une foi ferme; ce sont:

1° 捨心, le renoncement aux choses du monde;

2° 戒心, l'observation des commandements (c'est-à-dire des daçaçila ou dix règles fondamentales de l'Eglise);

3° 忍心, l'endurance;

4° 進心, le zèle, l'énergie;

5° 定心, la fermeté (dans la méditation);

6° 慧心, la sagesse, l'intelligence;

7° 願心, le désir (du bien pour soi-même et pour autrui);

8° 護心, la protection (des Buddhas, du Dharma et du Sangha, et de toutes les œuvres méritoires, afin que de fausses doctrines ne prennent pas la place de la vraie foi);

9° 喜心, la joie, l'allégresse;

10° 頂心, l'amour de ce qui est le plus haut (c'est-à-dire de la plus haute sagesse).

„O Buddhas, apprenez aussi quels sont

其餘九百九十九釋迦各各現千百億釋迦亦復如是。千葉上佛是吾化身、千百億釋迦是千釋迦化身、吾以爲本源名爲盧舍那佛。爾時蓮華臺藏世界盧舍那佛廣答告千釋迦千百億釋迦所問心地法品諸佛當知堅信忍中十發趣心向果、一捨心、二戒心、三忍心、四進心、五定心、六慧心、七願心、八護心、九喜心、十頂心。諸佛當知從是十發趣入堅法。

les dix fruits des dispositions du cœur qui font croître (le caractère de buddha) et qui servent au bien d'autrui (長養); ils se trouvent dans le pouvoir d'observer avec persévérance les commandements, et on y pénètre en suivant les dix sentiers du début qui viennent d'être désignés. Ce sont:

- 1° 慈心, la douceur, le désintéressement;
- 2° 悲心, la miséricorde, la pitié;
- 3° 喜心, la joie (des progrès faits par autrui sur la voie du salut);
- 4° 捨心, le renoncement, l'indifférence pour les biens terrestres;
- 5° 施心, la bienfaisance, la distribution de ce que l'on possède;
- 6° 好語心, aimer à parler (de la doctrine et du bien);
- 7° 益心, aider autrui (sur la voie du salut);
- 8° 同心, unité (le sentiment que tout naît, existe et se détruit sous l'empire de l'éternel Dharma ou ordre universel, sentiment si puissant qu'il fait que soi-même on se fond dans ce grand tout);
- 9° 定心, la fermeté (samādhi);
- 10° 慧心, la sagesse (prajñā).

„O Buddhas, apprenez quels sont les dix qualités wadjras (金剛心), fruits des dispositions qui se trouvent dans le persévérant perfectionnement de soi-même; on y pénètre en passant par les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui. Ce sont:

- 1° 信心, la foi;
- 2° 念心, la pensée (à six sujets, 六諦, sur lesquels se concentre toute la faculté pensante: la matière, la qualité, la variété, etc.);
- 3° 回向心, la méditation profonde de la doctrine;
- 4° 達心, le recueillement;
- 5° 直心, l'esprit porté à marcher droit au but (la dignité de buddha) sans s'écartier pour si peu que ce soit du sentier qui y mène;
- 6° 不退心, l'absence du retour en arrière (c'est-à-dire que l'on ne fasse plus un seul pas sur la voie de la mondanité);

忍中十長養心向果、一慈心、二悲心、三喜心、四捨心、五施心、六好語心、七益心、八同心、九定心、十慧心。諸佛當知從是十長養心入堅修忍中十金剛心向果、一信心、二念心、三迴

7° 大乘心, l'esprit du Mahāyāna (qui fait que soi-même on ne retombe pas dans le Hinayāna ou le Madhyimayāna, lesquels ne conduisent qu'aux degrés inférieurs de la sainteté, et qui empêche autrui d'y retomber);

8° 無相心, l'absence d'impressions (ce qui produit la possession complète de Pradjnā-pāramitā et fait que l'on erre en pensée dans le Nirwāna);

9° 慧心, l'intelligence (sublime, plus élevée, cela va sans dire, que celle du sixième point nommé dans les sentiers du début);

10° 不壞心, l'indestructibilité (en vertu de laquelle ni les démons, ni qui que ce soit d'autre ne peuvent anéantir la haute position que l'on a conquise).

„O Buddhas, apprenez quels sont les dix stages (地), fruits des dispositions qui se trouvent dans la sainteté inébranlable; on y pénètre après avoir passé les dix qualités wadjras qui viennent d'être nommées. Ce sont:

1° 體性平等地, le stage du repos de l'être et du cœur (fruit du samādhi parfait);

2° 體性善慧地, le stage de l'excellence et de l'intelligence de l'être et du cœur;

3° 體性光明地, le stage de la lumière éclatante de l'être et du cœur;

4° 體性爾燄地, le stage de la surabondance de flammes de l'être et du cœur;

5° 體性慧照地, le stage dans lequel il émane de l'être et du cœur un rayonnement de sagesse;

6° 體性華光地, le stage dans lequel l'être et le cœur possèdent un éclat magnifique;

7° 體性滿足地, le stage dans lequel tout ce qui est bon et excellent est complètement présent dans l'être et dans le cœur;

8° 體性佛吼地, le stage où l'être et le cœur possèdent la voix rugissante (enseignante) des Buddhas;

9° 體性華嚴地, le stage de la magnificence et de la gloire de l'être et du cœur;

10° 體性入佛界地, le stage où l'être et le cœur pénètrent dans l'empyrée des Buddhas.

向心、四達心、五直心、六不退心、七大乘心、八無相心、九慧心、十不壞心。諸佛當知從是十
金剛心入堅聖忍中十地向果、一體性平等地、二體性善慧地、三體性光明地、四體性爾
燄地、五體性慧照地、六體性華光地、七體性滿足地、八體性佛吼地、九體性華嚴地、十體

„Jadis, quand j'étais Bodhisatwa, j'ai pratiqué ces quarante points de la doctrine. Ils sont la racine et la source de la dignité de buddha. Aussi tous les êtres vivants qui suivront les sentiers du début, les qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, les wadjras et les dix stages, rendront témoignage du perfectionnement. Sans actions, sans forme tangible, ils parviendront à la parfaite consommation, deviendront éternels et immuables; leurs dix forces (daçabala), les dix-huit attributs de ceux qui sont détachés des imperfections mondaines (āwēñika-dharma), leur dharmakāya, leur bodhikāya — tout deviendra complet”.

性入佛界地。是四十法門品我先爲菩薩時修入佛果之根源。如是一切眾生入發趣長養金剛十地證當成果無爲無相大滿常住。力十八不共行法身智身滿足。

Il y a donc trente qualités distinctives (心) des Bodhisatwas, et dix stages (地) qu'ils doivent traverser dans la voie qui mène à la dignité de buddha, en autres termes c'est une école complète de la sainteté, découlant directement du Dharma ou de l'ordre universel, c'est-à-dire, dans le langage de notre Sūtra, préchée en première instance par Lotjana, assis sur la terrasse de lotus, qui renferme tous les mondes. Comme on le sait, dans les conceptions buddhistes il est très souvent fait mention de l'univers comme d'une fleur de lotus, parce que les mondes qui le composent s'enferment les uns les autres de même que les pétales de la fleur. — Lotjana prêche à l'instigation de Çākyamuni; donc la prédication de la doctrine est un résultat de l'action de Çākyamuni, la lumière de l'univers, l'élément principal de l'ordre universel; l'ordre universel, en effet, est en repos, dans le samādhi, quand la lumière en a disparu, et c'est cette lumière qui le met à l'œuvre, qui est la prédication. Il n'y a pour cela rien que de fort naturel à ce que notre Sūtra fasse entrer Çākyā en action à l'apparition de l'aurore; en effet, comme il s'exprime, le Bodhisatwa qui est »le Maître de la glorieuse lumière pénétrant le firmament», c'est-à-dire le soleil, avait commencé par la puissance divine de Çākyā d'émettre une pâle lumière dans laquelle tous les Bodhisatwas se réunirent (p. 15), c'est-à-dire, qui absorba toute la lumière des étoiles. Alors Çākyā prit tous les Bodhisatwas et les posta devant le trône de Lotjana, ce qui signifie que la lumière de l'univers absorba toute la lumière des étoiles et s'identifia alors avec l'univers et son ordre, pour être de nouveau comme inondé de son influence, ou, comme le Sūtra s'exprime, »recevoir ses doctrines».

Ainsi, de même que tout ce qui existe, notre code est pour l'école du Mahayana une production directe de Lotjana, l'ordre universel. Le soleil et les étoiles sont des Bodhisatwas, Buddha Çākyā est la lumière cosmique, de laquelle naît aussi la lumière solaire. On comprend donc, sans qu'il soit besoin d'amples explications, la description que dans notre Sūtra Lotjana donne de lui-même et de son action, ainsi que de la terrasse de lotus où il trône; cela signifie simplement: »Toutes les forces à l'œuvre dans les subdivisions de l'univers émanent de l'ordre universel et proclament comme lui la voie du salut». Remarquons en passant que l'origine de tous les Sūtras de quelque importance dans l'école chinoise du Mahayana est représentée d'une manière analogue à ce qui est dit du nôtre, c'est-à-dire que toujours Lotjana ou Çākyā sort de son samādhi au sein d'un éclat infini et répand la lumière, ce qui veut dire prêche.

Tout vrai fils de l'Eglise aspire à devenir lui aussi un prédateur de qui émane la lumière, même si, ce qui est souvent le cas, la félicité suprême telle qu'il se la représente consiste en quelque chose d'autre. Il s'efforce en effet de parcourir les »dix stages» (daçabhbūmi) de l'école de Lotjana, qui rappellent évidemment les propriétés des lumineux célestes, et ainsi il acquiert »la voix enseignante des Buddhas"; comme des Buddhas il émane de lui de la lumière, et, comme s'exprime la doctrine ecclésiastique, il amène d'autres êtres au salut — c'est-à-dire il les éclaire.

Si l'on passe un peu en détail la revue de la voie du salut, on remarque dès l'abord que les »sentiers du début» représentent tout simplement les six pāramitās. Le *Fan yih ming i* les nomme dāna, cīla, kshānti, wiryā, dhyāna et pradīpī¹⁾) et Kern les énumère de la même manière²⁾; donc l'Eglise moderne de la Chine remplace la charité (dāna) par le renoncement. Outre ces six, les »sentiers du début» ont encore quatre pāramitās, ajoutées probablement pour compléter la dizaine, le nombre de dix jouissant dans l'Eglise d'une certaine importance. Quant aux vingt qualités suivantes, elles ont l'air d'avoir été obtenues en empruntant pèle-mêle quelquesunes des cinq indriyas ou facultés de l'esprit, des sept bodhyangas ou éléments de la sagesse, des cinq balas ou forces, et des perfections d'autres groupes scolastiques qui jouent un rôle dans la doctrine ecclésiastique; on les retrouve aussi à quelquesunes près parmi les 108 dharmalokamukhas ou qualités de l'homme parfait, énumérées dans le Lalitavistara. Cela n'empêche cependant point que l'ordre adopté n'obéisse à une pensée dirigeante. En effet, grâce aux pāramitās, on parvient dans un état où apparaît déjà clairement le caractère de bodhisatwa, c'est-à-dire que l'on commence à manifester les vertus qui servent aussi à la félicité et au salut d'autrui; pourtant les trois derniers points ne concernent que des dispositions de l'âme »qui font croître le caractère de buddha». Il n'y a rien de spécial à dire des dix qualités wadjras, ainsi nommées parce qu'elles reposent essentiellement sur la fermeté.

„Alors l'éclatante et glorieuse grande lumière de Lotjana, assis sur la terrasse de lotus et renfermant les mondes, se répandit sur les Buddhas trônant sur les mille fleurs de son trône, sur les mille fois cent myriades de Buddhas, sur les Buddhas de tous les mondes possibles. Sur un de ces trônes siégeait un Bodhisatwa du nom de Roi de la belle Lumière et Bodhisatwa de la grande Lumière de la Sagesse (il s'agit évidemment du soleil); il se leva de son trône et dit à Lotjana: „Maître du Monde, tu as exposé à grands traits par dessus les Buddhas quels sont les noms des dix sentiers du début, des dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, des dix wadjras et des dix stages; cependant nous ne saissons pas encore le sens

爾時蓮華臺藏世界盧舍那佛赫赫大光明座上千華上佛千百億佛一切世界佛。是座中有一菩薩名華光王大智明菩薩、從坐而立白盧舍那佛言世尊、佛上略開十發趣十長養十金剛十地名相、其一一

1) Chap. 10, § 44.

2) I, pages 415 et 416.

renfermé dans chacun de ces noms. Nous espérons que tu daigneras les expliquer; nous souhaitons ardemment une prédication à ce sujet, afin que soit expliquée, de même que les cent considérations des Tathāgatas, cette porte de toute sagesse qui est contenue dans les précieux pīṭakas, si beaux, si extrêmement wadjras".

„Alors Lotjana Buddha dit: „Vous, les mille Buddhas, écoutez attentivement. Vous avez demandé en premier lieu: „Quel est le sens renfermé dans les sentiers du début?"

義中未可解了。唯願說之。唯願說之、妙極金剛寶藏一切智門如來百觀品中已明。爾時盧舍那佛言千佛諦聽汝先言云何義者發趣中。

Ici vient dans le Sūtra une longue série de commentaires sur chacun des quarante points qui composent la voie du salut, et l'auteur s'enfonce continuellement dans un monde d'abstractions exprimées en un langage si désespérément obscur, qu'il est tout au plus possible de se rendre compte très en gros de la marche de la pensée et qu'il faut renoncer à donner une traduction exacte du tout. Parfois le commentaire est tout à fait intelligible; mais alors il est si insignifiant qu'on ne perdrat rien à ne pas l'avoir. Qu'on en juge par exemple par ce qui est dit de la vertu du renoncement, qui ouvre la série.

»En qualité de fils de Buddha, rejette loin de toi royaume et propriété foncière, ville et forteresse, enclos et maison, or, argent, perles, hommes, femmes, ton propre corps — en un mot, rejette loin de toi tout ce qui existe par l'action. Ce qui n'existe pas par l'action et n'a point de forme, notre savoir et nos notions humaines, est formé par une combinaison de fictions. La cause effective de nos notions est dans les douze nidanas, et pourtant ils ne produisent rien, ne détruisent rien, et ne sont pas non plus l'objet d'une action produisant quelque chose ou détruisant. Les douze causes qui agissent du dehors, les dix-huit mondes, les cinq skandhas et toutes les manifestations possibles, tant celles qui partent de l'être lui-même que celles qui n'en partent pas, ne produisent qu'en apparence tout ce qui existe", etc.

若佛子、一切捨國土城邑田宅金銀明珠男女已身、有爲諸物一切捨無爲無相我人知見假會合成。主者造作我見十二因緣、無合無散無受者十二入十八界五陰一切一合相無我我所相假成諸法。

Les quarante commentaires explicatifs passent dans l'Eglise pour des adjonctions faites au Sūtra par quelqu'un d'autre que l'auteur, et postérieures à lui. Aussi plusieurs des meilleures éditions déclarent-elles ouvertement qu'ils ne font pas partie intégrante du code, et qu'à la lecture on n'a qu'à les sauter, pour passer immédiatement aux cinquante-huit commandements contenus dans la seconde partie du livre. Du reste, le style de ces commentaires suffit à donner en ceci raison à l'opinion publique.

Le style du Sūtra lui-même se distingue par une grande simplicité, souvent payée d'une quantité de signes graphiques et de répétitions inutiles, tandis que les commentaires sont un modèle d'emphase en même temps que de concision recherchée, à quoi se joint l'emploi affecté de signes graphiques d'un genre peu usité, que le Sūtra même évite systématiquement. En conformité de l'opinion régnante, les exemplaires de notre code que l'on imprime dans la grande majorité des monastères des provinces du Sud-Est de l'empire ne renferment pas les quarante commentaires. Tout cela réuni suffit amplement à nous justifier de laisser dorénavant de côté ces notes explicatives et de nous contenter, en ce qui les regarde, des brefs éclaircissements que nous avons joints à l'énumération des quarante points et que nous avons empruntés aux notes.

Il y a même beaucoup de couvents où l'on imprime notre Sūtra en supprimant en entier la première partie, dont jusqu'ici nous avons entretenu nos lecteurs. Dans le Fouhkien on ne peut se procurer des exemplaires qui la contiennent qu'en les faisant venir d'autres provinces, et l'on est en droit d'en conclure que parmi les religieux de cette province il n'y en a point qui s'occupent de l'école de sanctification, ou qui même en aient entendu parler. Mais aussi, comme nous l'avons déjà relevé, l'Eglise offre des voies du salut plus aisées, parmi lesquelles on n'a que l'embarras du choix; en outre le Buddha Çākyā a donné les cinquante-huit commandements de notre Sūtra, et ils ont été si habilement rédigés qu'on ne peut pas les observer fidèlement sans par cela même acquérir les quarante excellences qui font le Bodhisatwa, ce qui rend l'étude du système superfine. Les cerveaux des moines ressemblent aux cerveaux des autres hommes, si bien qu'ils préfèrent une méthode concrète et pratique aux abstraites spéculations scolastiques, que l'on ne peut s'approprier sans une grande contention d'esprit.

Passons à la seconde partie de notre Sūtra et aux 58 commandements qu'elle contient.

**Sūtra du filet de Brahma, prêché
par Buddha.**

Seconde partie du thème sur les qualités nécessaires aux Bodhisatwas et sur les stages de leur perfectionnement.

„En ce temps là, Lotjana expliqua à grand traits à la foule qui était là réunie, les qualités et les stages qui font partie du nombre inexprimable de systèmes, innombrable comme le sable de cent mille Ganges; il les expliqua plus tenu que les pointes des cheveux. Il dit: „Ces qualités et ces stages ont déjà été prêchés par tous les Buddhas possibles des temps passés, seront prêchés par tous les Buddhas des temps avenir, et sont prêchés par les Buddhas du temps présent. Tous les Bodhisatwas des trois mondes les ont

佛說梵網經
菩薩心地品之下
爾時盧舍那佛爲此大眾略開百千恆河沙
不可說法門中心地如毛頭許是過去一切
佛已說未來佛當說現在佛今說三世菩薩

pratiqués, les pratiqueront et les pratiquent. Et moi-même aussi pendant cent kalpas j'y ai conformé ma conduite et on m'appelle Lotjana. Allez, Buddhas, publier mes paroles au loin et auprès, et expliquez la doctrine des qualités et des stages à tout ce qui a vie, sans aucune exception".

„Alors de Lotjana, assis sur son trône de lion (simhasana) d'éclatante lumière céleste placé dans le monde de la terrasse de lotus, rayonna de la lumière. Et cette lumière dit aux mille Buddhas siégeant sur la fleur: „Recevez le thème de ma doctrine sur les qualités et les stages, allez et le transmettez aux mille fois cent millions de Çakyas, afin qu'il parvienne par eux à tous les êtres vivants et qu'ils prêchent dans un ordre régulier le thème de ma doctrine qui vient d'être traité sur les qualités et les stages. Recevez-le, lisez-le et récitez-le, et conformez-vous-y, un d'esprit et de cœur".

那汝諸佛轉我所說、與一切眾生開舍那佛放光。光告千華上佛、持我心弟說我上心地法門品。汝等受持讀滅世界赫赫師子座起、各各辭退舉亦白華供養盧舍那佛、受持上說心。」

monde renfermé dans cette terrasse de lotus.

Après avoir disparu, ils entrèrent dans le samādhi de leur lumière magnifique, lequel est l'anéantissement de l'être et du cœur, et revinrent ensuite dans leur monde primitif, le Djambudwipa, pour ressortir alors, sous l'arbre bodhi, de ce samādhi¹). Quand cela eut eu lieu, ils se placèrent sur les sièges wadjra des mille Princes de splendeur, pour prêcher dans les salles de la lumière éclatante²) sur les océans de doctrines des dix mondes. Là-dessus ils se levèrent de leurs sièges, se rendirent dans le palais d'Indra et prichèrent sur les dix stages de la voie par laquelle on devient buddha, pour ensuite se rendre successivement dans le ciel de Yama, dans le 4^e, le 5^e et le 6^e Dewaloka, et y prêcher, dans l'un, sur les dix actions, dans le second, sur les dix manières de s'absorber dans la doctrine, dans le troisième, sur les dix dhyānas, et dans le quatrième, sur les dix stages (page 19). Ils pénétrèrent alors dans le premier monde du Dhyāna et parlèrent sur les dix wadjras (page 18) sur quoi ils se rendirent successivement dans le 2^e et le 3^e monde du Dhyāna, pour y prêcher, dans l'un, sur les dix facultés, dans l'autre, sur les dix vœux³), et enfin dans le 4^e monde du Dhyāna, dans le palais de Maheçvara, roi des Dewas, où ils

地法門品竟、各各從此蓮華臺藏世界而沒。沒已入體性虛空華光三昧還本源世界閣浮提、菩提樹下從體性虛空華光三昧出。出已方坐金剛千光王座及妙光堂說十世界海。復從座起、至帝釋宮說十住。復從座起、至饑天中說十行。復從座起、至第四天說十回向。復從座起、至化樂天說十禪定。復從座起、至他化天說十地。復至一禪中說十金剛。復至二禪中說十忍。復至三禪中說十願。復至四禪中摩醯首羅天王宮說我本源蓮華臺藏世界盧舍那佛所說心。

1) En réalité, dans chaque monde le soleil disparaît le soir après avoir radieusement brillé pendant toute la journée; sa lumière entre alors dans le samādhi, mais elle en ressort le lendemain pour rayonner (prêcher) de nouveau.

2) C'est-à-dire que le soleil parcourut dans chaque monde un nouvel orbite.

3) Voy. plus loin, au 35^e commandement.

prêchèrent sur le thème primitif de la doctrine des qualités et des stages, qui avait été annoncé par Lotjana dans le monde renfermé dans la terrasse de lotus. Les autres mille fois cent myriades de Çakyas agirent de même et prêchèrent sans changements ni écarts sur les thèmes du Bhadrakalpa actuel.

„Dans ce temps-là, Buddha Çakyamuni, après s'être premièrement montré à l'orient du monde renfermé dans la terrasse de lotus, entra dans le palais du roi du ciel et, après y avoir prêché sur le „Sūtra des Māras qui se laissent convertir”, naquit dans le Djambudwipa méridional, dans le royaume de Kapilawastu¹⁾). Sa mère se nommait Mayā, son père était surnommé le Blanc et Pur (Çuddhodana¹⁾) et son propre nom était celui de Sarvartathasiddha. Il embrassa à l'âge de sept ans la vie ascétique et à trente ans il parvint à la perfection; on l'appela Buddha Çakyamuni. Sur le bodhimanda de l'affranchissement du monde il prit place sur le trône wadjra du roi de la lumière magnifique (le soleil), et se rendit ainsi au palais de Maheçvara, roi des Dewas, y prêchant à dix haltes successives. A cette occasion, le Buddha aperçut les partitions en forme de filet du Dewaradja Mahabrahma, et il dit en conséquence: „Les mondes innombrables sont comme les mailles d'un filet; chaque monde est dissemblable des autres et les différences sont sans nombre: il en est de même de l'Eglise bud-

爾時釋迦牟尼佛從初現蓮華臺藏世界東方來入天王宮中說魔受化經已下
生南閣浮提迦夷羅國母名摩耶父字白淨吾名悉達七歲出家三十成道號吾
爲釋迦牟尼佛於寂滅道場坐金剛華光王座乃至摩醯首羅天王宮其中次第
十住處所說時佛觀諸大梵天王網羅幢因爲說無量世界猶如網孔一一世界
各各不同別異無量佛教門亦復如是吾今來此世界八千返爲此娑婆世界坐

1) La lumière du soleil commence à se montrer à l'orient, détruit (convertit) tous les esprits des ténèbres ou du mal (les Māras) et se dirige ensuite vers le sud.

dhiste¹⁾). Ceci est la huit millième fois que je viens dans ce monde, et que pour ce monde de souffrance (Saha) je siège sur le trône wadjra du roi de la lumière magnifique". Il arriva alors au palais du Dewarādja Maheçvara et y prêcha à grands traits, devant la nombreuse foule qui y était réunie, la doctrine des qualités et des stages. Ensuite il descendit du palais de ce Dewarādja au Djambudwipa, afin d'y annoncer sous l'arbre de la connaissance, pour tous les êtres possibles qui existent sur cette terre, et pour tous les hommes mondains qui vivent dans la stupidité et les ténèbres, les tout premiers commandements contenus dans les qualités et les stages de notre Lotjana, lesquels avaient pris naissance dans son cœur et qu'il récite toujours"²⁾. Ces précieux commandements wadjra de la lumière³⁾ sont le fondement pour tous les Buddhas et Bodhisatwas possibles, la semence des qualités qui conduisent à la dignité de buddha. Tous les êtres ont en eux ces qualités, et par conséquent tout ce qui est volonté, connaissance, désir, émotion, avec les passions et les sentiments qui s'y rattachent, se concentre dans les commandements qui produisent ces qua-

金剛華光王座乃至摩醯首羅天王宮爲是中一切大眾略開心地法門竟復從天王宮下至閻浮提菩提樹下爲此地上一切眾生凡夫癡暗之人說我本盧舍那佛心地中初發心中常所誦一戒光明金剛寶戒是一切佛本源一切菩薩本源佛性種子一切眾生皆有佛性一切意識色心是情是心皆入佛性戒中當當常

1) C'est de là que provient le titre de notre code, »Sūtra du filet de Brahma». On veut ici dire ouvertement que les diverses écoles existant dans l'Eglise sont conformes à l'organisation de l'univers, sont un produit de la nature même; par conséquent ce code, lui-même découlant de l'ordre universel, est applicable à toutes les sectes et écoles.

2) On reconnaît clairement dans ce qui est dit ici la course journalière du soleil, qui, traversant les cieux de Brahma, prêche (répand la lumière) d'étape en étape, arrive en occident chez Maheçvara, y fait des Bodhisatwas par sa prédication sur les trente qualités et les dix stages (fait apparaître les étoiles), et enfin descend dans l'autre hémisphère pour y répandre sa lumière sur les habitants de notre terre qui sont »plongés dans la stupidité et les ténèbres».

3) On ne voit pas au juste si c'est ici ou un peu plus loin que le Buddha Çākyamuni commence à parler.

lités de buddha. Il est nécessaire qu'il y ait toujours exhortation et qu'il existe une incarnation éternelle du Dharma, et c'est pour cela que les dix Prātimokshas sont donnés au monde¹⁾. Tous les êtres possibles des trois mondes portent sur la tête ces commandements du Dharma, les reçoivent et y obéissent. Maintenant je veux réciter plusieurs fois devant la multitude ici réunie ces commandements inépuisables des piṭakas: ce sont les commandements pour tous les êtres vivants sans exception et le moyen radical de purification pour les dispositions personnelles".

有因故、當當常住法身、如是十波羅提木叉出於世界。是法戒是三世一切眾生頂戴奉持。吾今當爲此大眾重說無盡藏戒品、是一切眾生戒、本源自性清淨。

我今盧舍那

方坐蓮華臺

周市千華上

復現千釋迦

一華百億國

一國一釋迦

各坐菩提樹

一時成佛道

如是千百億

„Moi, Lotjana d'aujourd'hui,
Etais alors assis sur la terrasse de lotus.
Tout autour m'entouraient, assis sur mille fleurs,
Les mille Çakyas qui apparaissent à réitérées fois;
Chaque fleur portait cent millions de royaumes,
Et dans chaque royaume était un Çakya;
Chacun d'entre eux était assis sous un arbre de la connaissance
Et se perfectionnait pour l'état de bodhisatwa en une heure;
Il en allait de même des mille fois cent millions.

1) Les dix sévères commandements dont il va être parlé à la page 32 et suiv.

十重四十八
誦我本師戒
各坐菩提樹
還至本道場
是時千百億
甘露門卽開
聽我誦佛戒
俱來至我所
各接微塵眾
千百億釋迦
盧舍那本身

Vers moi, Lotjana, en propre personne,
Les mille fois cent millions de Çakyas,
Chacun embrassant une multitude, nombreuse comme la poussière,
Vinrent tous ensemble se réunir, sière,
Pour m'entendre réciter les commandements des Buddhas.
Aussitôt furent ouvertes les portes de l'amṛta,
Et alors les mille fois cent millions
Retournèrent chacun à leur bodhimanda,
Afin, assis sous l'arbre de la connaissance,
De réciter les commandements de moi-même, le Maître,
Les dix sévères et les quarante-huit¹).

波羅提木叉
佛法中戒藏
諦聽我正誦
轉授諸眾生
受持是戒已
頂戴受持戒
汝新學菩薩
我亦如是誦
由是成正覺
是盧舍那誦
微塵菩薩眾
亦如瓔珞珠
戒如明日月

Ces commandements ont la clarté du soleil et de la lune,
Et ressemblent aussi à un collier de perles;
Les légions des Bodhisatwas, nombreuses comme la poussière,
Se sont perfectionnées par eux jusqu'à la véritable intelligence.
Lotjana les a récités,
Et je les récite de la même manière; de bodhisatwa,
Vous qui venez seulement de vous adonner à l'exercice de l'état
Vous devez les porter sur votre tête, les accepter et y obéir,
Et si vous les acceptez et y obéissez,
Vous devez les communiquer à tous les êtres vivants.
Econtez donc attentivement mon discours
Sur le piṭaka des commandements contenus dans le Dharma des
Et sur les Prātimokshas²).

1) Les commandements que nous allons reproduire dans les pages 32 et suiv.

2) Les dix commandements sévères.

大眾心諦信
汝是當成佛
我是已成佛
常作如是信
戒品已具足
一切有心者
皆應攝佛戒
眾生受佛戒
卽入諸佛位
位同大覺已
眞是諸佛子
大眾皆恭敬
至心聽我誦

„O grande multitude, croyez avec tout le recueillement du cœur,
Que vous êtes prédestinés à devenir Buddhas,
Et que moi, je suis déjà devenu un Buddha.
Vous devez toujours entretenir cette foi en vous:
Quand les catégories des commandements auront toute leur force
Toutes les créatures douées d'un cœur en moi,
Doivent recevoir alors les commandements des Buddhas,
Et quand tous les êtres vivants auront reçu ces commandements,
Ils entreront aussitôt dans l'état de buddha.
Cet état est le même que celui du grand Buddha,
Et ainsi ils seront véritablement des enfants des Buddhas.
Donc, ô multitude, écoutez tous avec respect
Et de tout votre cœur ce que je réciterai".

„A ce moment, Buddha Çakyamuni, à peine assis sous l'arbre de la connaissance, atteignit l'intelligence suprême et composa avant tout les Prātimokshas pour les Bodhisatwas, les prescriptions sur la soumission et l'obéissance aux parents, aux maîtres, au clergé et au Triratna, et les moyens pour parvenir à la perfection suprême par la soumission et l'obéissance. Soumission veut dire soumission aux commandements; aussi se régler, se dominer.

„Une lumière infinie rayonna aussitôt de la bouche du Buddha. Et au même instant la multitude des cent fois dix mille millions de Bodhisatwas, des empereurs des dix-huit Brahmalokas et des six mondes des appétits sensuels, et aussi des princes des seize grands empires (de l'Inde), écoutèrent, les paumes des mains jointes et l'âme attentive, la récitation faite par Buddha des commandements du Mahāyāna, qui s'appliquent à tous les Buddhas. Alors Buddha dit

爾時釋迦牟尼佛初坐菩提樹下成無上正覺、已初結菩薩波羅提木叉、孝順父母師僧三寶、孝順至道之法。孝名爲戒、亦名制止。佛卽口放無量光明。是時百萬億大眾諸菩薩十八梵天六欲天子十六大國王合掌至心

aux Bodhisatwas: „Je dis moi-même à chaque demi mois les lois et commandements des Buddhas, et vous, Bodhisatwas à l'âme active, et vous aussi, Bodhisatwas des dix sentiers du début, ou vous qui possédez les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et qui procurent le bien d'autrui, ou bien les dix qualités wadras, ou bien les dix stages, vous devez aussi les réciter. Voilà la raison pour laquelle la lumière des commandements rayonne de ma bouche. Cette lumière a sa cause et n'est pas sans motif; cette lumière n'est pas bleue, ni jaune, ni rouge, ni blanche, ni noire; elle n'a point de couleur définie, point de caractère défini; elle n'a point quelque chose et elle n'a point rien; elle n'a pas non plus un dharma cherchant des résultats définis¹⁾; mais elle est le fondement et l'origine pour tous les Buddhas, le point de départ de la voie qui conduit à la dignité de bodhisatwa, et par conséquent la racine pour les enfants des Buddhas de toute la multitude. C'est pour cela, ô enfants des Buddhas dans la multitude, que vous devez recevoir et observer ces commandements, les lire et les réciter, et vous exercer à les suivre. Enfants des Buddhas, écoutez attentivement. Que quelqu'un reçoive les commandements des Buddhas, il peut être monarque ou prince, membre de l'autorité ou premier ministre, bhikshu ou bhikshuni, empereur dans les dix-huit Brahmalokas ou dans les six mondes des appétits sensuels, ou bien homme

聽佛誦一切諸佛大乘戒。佛告諸菩薩言、我今半月半月自誦諸佛法戒、汝等一切發心菩薩乃至十發趣十長養十金剛十地諸菩薩亦誦。是故戒光從口出有緣非無因故。光非青黃赤白黑、非色非心非有非無非因果法、是諸佛之本源行菩薩道之根本、是大眾諸佛子之根本。是故大眾諸佛子應受持應讀誦應善學。佛子諦聽。若受佛戒者、國王王子百官宰相比丘比丘尼十八梵天六欲天子庶民黃門婬。

1) En d'autres termes, elle est tout et embrasse tout: la lumière du Dharma, ou ordre universel, est une et indivisible; de même la doctrine, quoique elle se différencie en plusieurs systèmes.

du peuple ou eunuque, homme ou femme adultère, esclave male ou femelle, ou membre des huit classes de fantômes¹⁾), un wadjradewa, ou une bête qui a pris la forme humaine, pourvu qu'il comprenne les paroles de son Upādhyaya et qu'il reçoive tous les commandements — il méritera le nom de très pur et très net". Et Buddha dit encore aux enfants des Buddhas: „Il y a dix Prātimokshas. Si quelqu'un qui a reçu les commandements des Bodhisatwas ne récite pas ces commandements à haute voix, il n'est pas Bodhisatwa, il n'est pas semence des Buddhas. Moi aussi je les récite ainsi; tous les Bodhisatwas s'y sont appliqués, s'y appliqueront et s'y appliqueront maintenant. Vous devez pratiquer les Prātimokshas des Bodhisatwas, dont je vous ai déjà dit brièvement quelque chose, et vous devez vous y conformer d'un cœur respectueux"²⁾.

男姪女奴婢八部鬼神金剛神畜生乃至變化人、但解法師語盡受得戒、皆名第一清淨者。佛告諸佛子言、有十重波羅提木叉、若受菩薩戒不誦此戒者非菩薩非佛種子、我亦如是誦、一切菩薩已學、一切菩薩當學、一切菩薩今學、已略說菩薩波羅提木叉相貌應當學敬心奉持。

Premier commandement

Contre l'acte de tuer.³⁾

Buddha dit: „Si un enfant de Buddha tue lui-même, ou pousse quelqu'un d'autre à tuer, ou procure ou suggère les moyens de tuer, ou vante l'acte de tuer, ou, voyant celui qui commettra l'acte, exprime son approbation de ce qu'il se propose, ou aussi tue au moyen d'incantations, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'acte de donner la mort (il devient parâ-

第一殺戒
佛言、若佛子若自殺教人殺方便殺讚歎殺見作隨喜乃至呪殺殺因殺緣殺法殺業乃至一切有命者

1) Les Dewas, les Nāgas, les Yakshas, les Gandharwas, les Asuras, les Garudas, les Kinnaras et les Mahoragas.

2) Ce que l'on vient de lire depuis la page 23 est, comme il a déjà été dit, une interpolation postérieure à la composition de notre Sūtra (comp. la page 22).

3) Dans l'exemplaire de l'*India Office* les commandements ne sont pas numérotés et n'ont pas de titre.

djika). On ne doit tuer volontairement rien de ce qui a vie, quoi que ce puisse être. En effet, un Bodhisatwa doit réveiller en lui une mansuétude et une miséricorde perpétuelles et la soumission et l'obéissance, et chercher dans chaque occasion qui se présente à sauver et à protéger tout être vivant; et s'il lâche la bride à l'encontre de ce devoir, au point de donner par légèreté la mort à un être vivant, c'est un crime qui entraîne parādjika pour un Bodhisatwa".

不得故殺。是菩薩應起
常住慈悲心孝順心方
便救護一切眾生、而反
自恣心快意殺生者是
菩薩波羅夷罪

Parādjita signifie »expulsé»; parādjika, »digne d'expulsion ou d'exclusion» (Kern II, page 70). L'Eglise de Chine l'entend dans ce sens que celui qui pèche contre les dix Prātimokshas n'appartient plus au Sangha au sens étendu du mot, c'est-à-dire au Sangha embrassant aussi bien ceux qui sur la terre cherchent la sainteté, que les saints qui ont quitté la terre, les Buddhas inclus. Le coupable est alors »jeté hors des limites de la mer des Buddhas» 棄佛海邊外; il perd pour toujours les fruits du salut et retombe dans les trois stages inférieurs de la renaissance, devient donc ou un être infernal, ou un Prēta, ou une bête. Quant à ce que l'on entend de plus par parādjika, notre Sūtra lui-même le dira après avoir énuméré les dix Prātimokshas (page 39). Rien absolument n'indique néanmoins que quelqu'un qui est devenu parādjika soit expulsé de son couvent ou exclu de la confrérie: au contraire, comme nous le verrons plus loin, il existe des exercices de pénitence au moyen desquels on peut se purifier des péchés les plus graves.

Deuxième commandement.

Sur le vol.

„Si un fils de Buddha dérobe lui-même, pousse quelqu'un d'autre à dérober, ou procure ou suggère les moyens de dérober, dérobe par incantation, ou est occasion, cause, moyen ou instrument de vol, (il devient parādjika). Il ne doit volontairement voler ni ce qui appartient aux fantômes ou aux esprits, ni ce qui a un propriétaire, ni ce qui a été pris par des voleurs, ni rien, quand ce ne serait qu'une aiguille ou un brin d'herbe.

若佛子自盜教人盜方便盜
至鬼神有主劫賊物一切財
物一針一草不得故盜。而菩
薩

第二盜戒

慈悲心常助一切人

生福生樂而反更盜
人財物者是菩薩波

羅夷罪

若佛子自姪教人姪乃至一切女人不得故姪姪因姪緣姪法

坐業乃至畜生女諸天鬼神女及非道行姪而菩薩應生孝順
心救度一切眾生淨法與人而反更起一切人姪不擇畜生乃

至母女姊妹六親行姪無慈悲心者是菩薩波羅夷罪

Un Bodhisatwa est tenu de réveiller en lui la soumission et l'obéissance, la mansuétude et la miséricorde, qui font partie du caractère des Buddhas, et de toujours procurer le bonheur et la joie à tous les hommes; et si, à l'encontre de ces devoirs, un Bodhisatwa en vient à dérober les biens et possessions d'autrui, ce Bodhisatwa est paradjika".

Troisième commandement.

Sur la luxure.

„Si un fils de Buddha se livre à la luxure ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, (il devient paradjika). Il ne doit se livrer le sachant et le voulant à la luxure avec aucune femme que ce soit. En étant cause, occasion, moyen ou instrument de luxure, en se livrant à la luxure avec les femelles d'animaux, ou avec les femelles de Dewas, de fantômes ou d'esprits, ou en commettant quelque acte d'incontinence contraire aux mœurs, (il devient paradjika). Un Bodhisatwa est tenu de cultiver en lui la soumission et l'obéissance, de sauver les êtres de toute espèce et de les amener à un stage supérieur de félicité, et de donner des lois pures à l'humanité; et si, à l'encontre de ces devoirs, il en vient à mettre en train la luxure d'un homme quelconque, et même ne s'inquiète pas de ce que ce soit une bête, ou sa mère, sa fille, sa sœur, ou quelqu'un des six classes de consanguinité, et ainsi est sans mansuétude ni miséricorde, ce Bodhisatwa est paradjika".

Quatrième commandement.

Contre le mensonge.

„Si un fils de Buddha parle lui-même contrairement à la vérité, ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou s'il procure ou suggère les moyens de dire des mensonges, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de mensonge, ou s'il prétend avoir vu ce qu'il n'a pas vu, ou n'avoir pas vu ce qu'il a vu, ou parle de son corps ou de son cœur *) à l'encontre de la vérité, (il est paradjika). Un Bodhisatwa fait toujours surgir en lui, et aussi dans tous les êtres, des paroles vraies et des conceptions vraies; et si donc il fait surgir dans quelque être des paroles fausses, des notions fausses, des œuvres fausses, ce Bodhisatwa est paradjika”.

若佛子自妄語教人妄語方便妄語妄語因妄語緣妄語法妄語業乃至不見言見見言不見身心妄語而菩薩常生正語正見亦生一切眾生正語正見而反更起一切眾生邪語邪見邪業者是菩薩波羅夷罪

*) S'il ment par exemple par une inclinaison de la tête, ou bien encore par son silence.

Cinquième commandement.

Contre le négoce des boissons spiritueuses.

„Si un fils de Buddha fait lui-même le commerce des boissons spiritueuses, ou y pousse quelqu'un d'autre, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de commerce des boissons spiritueuses, (il est paradjika). Il ne lui est permis de faire le commerce d'aucune boisson spiritueuse que ce soit. En effet les boissons spiritueuses sont des occasions de péché. Un Bodhisatwa est tenu de faire naître dans tous les êtres vivants la clarté de l'intelligence; et s'il excite en eux, à l'encontre de ce devoir, un esprit de chute, ce Bodhisatwa devient paradjika”.

若佛子自酤酒教人酤酒酤酒因酤酒緣酤酒法酤酒業一切酒不得酤是酒起罪因緣而菩薩應生一切眾生明達之慧而反更生一切眾生顛倒之心者是菩薩波羅夷罪

第四妄語戒

第五酤酒戒

On reconnaît du premier coup dans ces cinq commandements les pantja-wairamaṇi, ou cinq commandements fondamentaux de l'Eglise de l'Inde. Le cinquième seulement a subi une modification; la défense de faire usage de boissons spiritueuses est devenue celle d'en faire le négoce, tandis que le commandement indien proprement dit va se retrouver parmi les prescriptions secondaires, où il occupe le numéro deux (page 41). On voit ainsi que le Mahāyāna condamne en Chine plus sévèrement les actes par lesquels on détruit le salut d'autrui que ceux par lesquels on détruit le sien propre, ce qui est tout à fait d'accord avec la tendance à pousser aux dernières conséquences le principe de l'abnégation; cette tendance s'accuse dans presque toutes les parties de notre code, et nous aurons souvent encore à y revenir.

第六說四眾過戒

若佛子口自說出家在家菩薩比丘比丘尼罪過教人說罪過
罪過因罪過緣罪過法罪過業而菩薩聞外道惡人及二乘惡
人說佛法中非法非律常生慈心教化是惡人輩令生大乘善
信而菩薩反更自說佛法中罪過者是菩薩波羅夷罪

Sixième commandement.

Sur la publication des transgressions
des quatre classes.

„Si un fils de Buddha mentionne lui-même des péchés ou des infractions commis par un Bodhisatwa du monde ecclésiastique ou du monde laïque, ou par un bhikshu ou une bhikshuni, ou bien s'il pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou s'il mentionne la cause, l'occasion, le moyen ou l'instrument d'un péché ou d'une transgression, (il est paradjika). Quand un Bodhisatwa entend un méchant, appartenant à une secte hérétique ou au Hinayāna, prétendre que l'indiscipline et le dérèglement se trouvent dans le Dharma de Buddha, il est toujours tenu d'éveiller en lui-même la mansuétude et d'instruire et convertir ce méchant, afin que les vertus et la foi du Mahāyāna naissent en lui; et si au contraire ce Bodhisatwa se met lui-même à faire connaître les péchés et les transgressions qui se produisent au sein du Dharma de Buddha, il est paradjika”.

Septième commandement.

Sur le péché de se vanter soi-même et de dénigrer autrui.

„Si un fils de Buddha se vante lui-même et dénigre autrui, ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou est cause, occasion, moyen ou instrument du dénigrement d'autrui, (il est paradjika). Un Bodhisatwa est tenu de se charger du dénigrement et de l'opprobre pour tous les êtres vivants, de prendre sur lui-même le mal pour eux et de faire servir le bien au profit des autres; et s'il se met à exposer ses propres vertus et cache les bonnes qualités des autres, de sorte que le dénigrement leur tombe en partage, ce Bodhisatwa devient paradjika”.

若佛子自讚毀他、亦教人自讚毀他、毀他因毀他緣毀他法毀他業。而菩薩應代一切眾生受加毀辱、惡事向自己好、事與他人。若自揚己德、隱他人好事、令人好他。人受毀者是菩薩波羅夷罪。

Huitième commandement.

Sur l'avarice accompagnée d'injure.

„Si un fils de Buddha est lui-même avare, pousse autrui à l'avarice, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'avarice, (il est paradjika). Si un Bodhisatwa voit venir mendier quelque pauvre humain privé de tout, il lui donne tout ce qui lui fait besoin; et si donc un Bodhisatwa par méchanceté et aversion ne se sépare pas d'une petite pièce d'argent, pas d'une aiguille, pas d'un brin d'herbe, ou ne fait pas part d'une sentence, d'une gathā, d'un grain de poussière du Dharma à quelqu'un qui le cherche, mais qu'en outre il l'injurie et l'offense — ce Bodhisatwa est paradjika”.

若佛子自慳教人慳慳因慳緣慳法慳業。而菩薩見一切貧窮人來乞者隨前人所須一切給與。而菩薩以惡心瞋心乃至不施一錢一針一草。有求法者不爲說一句一偈一微塵許法。而反更罵辱者是菩薩波羅夷罪。

第七自讚毀他戒

第八慳惜加毀戒

第九瞋心不受悔戒

若佛子自瞋教人瞋。因瞋緣瞋法。瞋業。而菩薩應生一切眾生善根無諍之事。常生慈悲心孝順心。而反更於一切眾生中乃至於非眾生中以惡口罵辱。加以手打及以刀杖。意猶不息。前人求悔善言懺謝。猶瞋不解者是菩薩波羅夷罪。

第十謗三寶戒

若佛子自謗三寶。教人謗三寶。謗因謗緣謗法。以惡人一言謗佛音聲。

Neuvième commandement.

Sur l'aversion et sur le refus d'accueillir
la confession repentante.

„Si un fils de Buddha nourrit de l'aversion contre quelqu'un, ou pousse autrui à en nourrir, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'aversion, (il est paradjika). Un Bodhisatwa est tenu de cultiver dans tous les êtres les principes du bien, ainsi qu'une absence de polémiques, et de réveiller continuellement en lui-même la mansuétude, la miséricorde, la soumission et l'obéissance; et si, à l'encontre de ces devoirs, il se met à injurier avec des saletés autrui parmi les êtres vivants, ou même parmi les mauvais êtres vivants; et bien plus, s'il donne des coups avec la main ou frappe du sabre ou du bâton, sans avoir l'intention de mettre fin à la querelle; ou même s'il reste irrité et ne considère pas la querelle comme finie si la personne à qui il a à faire lui demande excuse et exprime ses regrets en paroles douces — ce Bodhisatwa est paradjika”.

Dixième commandement.

Sur le péché de dire du mal du
Triratna.

„Si un fils de Buddha parle lui-même mal du Triratna ou pousse d'autres à le faire, ou est cause, occasion, moyen ou instrument d'un tel mauvais langage, (il est paradjika). Lorsqu'un Bodhisatwa s'aperçoit qu'un hérétique ou un mécréant prononce ne fut-ce qu'un seul mot

contre les Buddhas, cela lui perce le cœur comme trois cents coups de lance; mais quel scandale n'est-ce pas alors qu'il profère un tel langage de sa propre bouche, ou qu'au lieu de cultiver en lui la foi, la soumission et l'obéissance, il se fait le complice de mécréants et d'hérétiques dans leurs méchants propos! Un tel Bodhisatwa est paradjika".

如三百矛刺心、況口
自誇、不生信心、孝順
心而反更助惡人邪
見人誇者、是菩薩波
羅夷罪

„Vous qui êtes en état de vous exercer aux actes d'amour des hommes, vous devez vous appliquer à ces dix Pratimokshas des Bodhisatwas, et ne pécher point en si peu que ce soit¹⁾ contre un seul d'entre eux, bien moins encore contre tous les dix! Si quelqu'un les transgresse, il ne peut pas cultiver en lui dans l'existence actuelle l'esprit d'intelligence (bodhi); il perd alors son rang de roi d'un empire, de roi qui fait tourner la roue du Dharma et aussi celui de bhikshu ou de bhikshuni; il s'écarte tout à fait des dix sentiers du début, des dix qualités qui font croître le caractère de buddha et concourent au bien d'autrui, des dix qualités wadjras, des dix stages de la perfection, enfin il perd tous les beaux fruits éternels du caractère de buddha. Il est alors dégradé aux trois stages inférieurs de la renaissance, pour ne plus entendre de deux ou trois kalpas ni le nom de père et de mère, ni celui du

善學諸仁者是菩薩十波羅提木叉應當學於中不應一
一犯如微塵許、何況具足犯十戒。若有犯者不得現身發
菩提心、亦失國王位轉輪王位、亦失比丘比丘尼位、亦失
十發趣十長養十金剛十地、佛性常住妙果一切皆失墮
三惡道中、二劫三劫不聞父母三寶名字以是不應一一

1) Littéralement, pas pour un grain de poussière.

Triratna¹⁾. Que l'on ait donc bien garde de pécher contre un seul de ces commandements. Pratiquez les dix commandements que tous les Bodhisatwas pratiquent, pratiqueront et ont pratiqués; observez-les d'un cœur respectueux, et alors les quatre-vingt mille règles de discipline viendront en pleine lumière".

Et Buddha dit aux Bodhisatwas: „Maintenant que les dix Pratimokshas ont été récités, je vous communiquerai les quarante-huit commandements secondaires".

已學如是十戒應當學、敬心奉持八萬威儀品當廣明
佛告諸菩薩言、已說十波羅
提木叉竟四十八輕今當說

Premier commandement.

Sur le manque de respect à l'égard de ses maîtres et de ses amis.

„Lorsqu'un fils de Buddha veut accepter la dignité de roi d'un empire ou de roi faisant tourner la roue du Dharma, ou quand un employé de l'Etat reçoit une fonction, il doit auparavant accepter les commandements des Bodhisatwas. Tous les fantômes et esprits le protégeront alors dans sa qualité de roi et de fonctionnaire d'une main secourable, les Buddhas éprouveront de la joie. S'il s'est donc approprié les commandements, qu'il cultive en lui la soumission, l'obéissance et le respect; et ainsi, lorsqu'il aperçoit un Sthawira, un Upâdhyâya, un Atjârya, ou un homme de grande vertu (Bhagavat), un camarade d'études, un coreligionnaire, un compagnon, il doit se lever, lui faire accueil,

第一不敬師友戒
若佛子欲受國王位時受轉輪王位時、百官受位時、應先受菩薩戒。一切鬼神救護王身
百官之身諸佛歡喜既得戒已生孝順心恭
敬心見上座和尙阿闍梨大德同學同見同

1) Cela veut dire que celui qui renaît sous la forme d'être infernal, de Prêta ou d'animal (voy. p. 33), ne peut plus qu'après un nombre incalculable d'années avoir un père ou une mère humains et donc entrer en contact avec le Buddha, le Dharma et le Sangha, qui procurent le salut.

se prosterner devant lui, le saluer. Si, au contraire, un Bodhisatwa laisse monter en lui un esprit de fierté, d'indifférence, de folie ou d'aversion, et s'il ne se lève pas pour recevoir celui qu'il a vu et se prosterner devant lui; si en outre il ne offre pas tout ce dont il a besoin, comme la loi l'exige, ne se vend pas pour cela lui-même, la capitale de son royaume, ses fils et filles, ses sept objets précieux et tout, pour le donner à cet homme — s'il n'agit pas ainsi, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure *").

薩反生惱心慢心癡心瞋心不起承迎禮拜一一不如法供養以自賣身國城男女七寶百物而供給之若不爾者犯輕垢罪

*) Ceci ne veut point dire que ce péché soit sans gravité, mais seulement qu'il le cède en importance aux transgressions des dix Prātimokshas.

Deuxième commandement.

Contre l'usage de boissons enivrantes *).

„Si un fils de Buddha boit le sachant et le voulant d'une boisson enivrante, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure), car les transgressions que le vin engendre sont immenses. Si l'on porte sa main sur quelque chose qui contienne de la boisson enivrante et que l'on en donne à boire à d'autres, on sera privé de mains pendant cinq cents existences; combien pire sera-ce si l'on en boit soi-même! On ne doit pas non plus pousser un homme ou quelque être vivant que ce soit à boire d'une boisson enivrante; à combien plus forte raison doit-on soi-même s'en abstenir! On ne doit boire d'aucune boisson enivrante que ce soit; et si on le fait le sachant et le voulant, ou que l'on pousse autrui à boire, on se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

若佛子故飲酒而酒生過失無量。若自身手過酒器與人飲酒者五百世無手。何況自飲亦不得教一切人飲及一切眾生飲酒。况自飲酒一切酒不得飲。若故自飲教人飲者犯輕垢罪

第二飲酒戒

*) Comp. le cinquième Prātimoksha, page 35.

第三食肉戒

若佛子故食肉。一切眾生肉不得食。夫食肉者斷大慈悲佛性種子。一切眾生見而捨去。是故一切菩薩不得食。一切眾生肉。食肉得無量罪。若故食者犯輕垢罪。

„Si un fils de Buddha mange de la chair le sachant et le voulant, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit manger aucune chair provenant de quelque être vivant que ce soit. Car celui qui mange de la chair retranche de lui-même la grande semence du caractère de buddha, qui est la mansuétude et la miséricorde, et il est renié par tous les êtres vivants quand il tombe sous leur regard; et c'est la raison pour laquelle tous les Bodhisatwas doivent s'abstenir de manger de la chair de quelque être que ce soit. Celui qui mange de la chair se charge d'une culpabilité immense, et celui qui le fait le sachant et le voulant se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure *)".

*) Cette phrase démontre la justesse de la remarque mise en note par nous après le premier commandement. On voit en effet ici qu'un péché secondaire est pire même que ce qui entraîne une culpabilité immense.

第四食五辛戒

若佛子不得食五辛。大蒜荳蔥慈蔥蘭蔥興渠。是五辛一切食中不得食。若故食者犯輕垢罪。

Quatrième commandement.

Contre l'usage des cinq espèces d'ail.

„En qualité de fils de Buddha l'on ne doit pas manger des cinq sortes d'ail, le grand poireau, l'oignon sauvage, l'oignon doux, l'oignon des orchidées, le lys d'eau montant *). On ne doit rien employer de ces cinq espèces dans toute son alimentation. Si on en mange le sachant et le voulant, on commet un péché secondaire faisant souillure".

*) Nous ne saurions donner les équivalents exacts de ces cinq noms botaniques.

第五不教悔罪戒

若佛子見一切眾生犯八戒五戒十戒毀禁七逆八難一切犯
戒罪應教懺悔而菩薩不教懺悔同住同僧利養而共布薩一
眾說戒而不舉其罪不教悔過者犯輕垢罪

Cinquième commandement.

Sur la négligence à pousser à la repentance.

„Lorsqu'un fils de Buddha découvre que quelque être vivant s'est rendu coupable de transgression des huit commandements, des cinq commandements, des dix commandements ou d'une des ordonnances prohibitives, ou s'il voit qu'un être commet un des sept délits de révolte, ou pèche contre une des huit catégories de délits qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, ou qu'il commet une transgression, quelle qu'elle soit, contre les commandements, il doit l'exhorter à la repentance. Si un Bodhisatwa ne fait pas cela, et, au cas où le coupable demeure avec lui et jouisse de la part de la même communauté que lui des avantages et de l'alimentation qu'elle donne, ne dénonce pas les transgressions du coupable lors de l'Uposatha ou lecture en commun des commandements, et là ne le pousse pas à se repentir de ses transgressions, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

Les huit commandements s'appellent aussi les huit abstinences, 八齋. Il faut entendre par là les huit premiers des dix commandements qui seront nommés ci-dessous. Les cinq commandements sont les pantja-wairamati mentionnés à la page 36. Les dix commandements sont évidemment les daçaçila ou çikshāpada, c'est-à-dire les pantja-wairamati avec les cinq suivants: 6° défense de l'usage de matières parfumées, de baumes et de fleurs; 7° défense de s'occuper du chant et de la danse; 8° défense d'employer un lit ou un siège, soit haut, soit large; 9° obligation de manger à des heures irrégulières; 10° défense de posséder de l'or, de l'argent ou des objets précieux. Enfin les sept délits de révolte sont ceux qui empêchent l'acceptation des commandements, et par conséquent excluent de la voie de la sainteté ceux qui les commettent. Ce sont (voy. le quarantième commandement): 1° faire couler le sang du corps d'un Buddha; 2° le paricide; 3° le matricide; 4° le meurtre d'un membre du clergé qui avait accepté les commandements; 5° le meurtre d'un Atjārya; 6° entraver les exercices religieux

du clergé et causer dans son sein des divisions et des chismes; 7° le meurtre d'un Arhat. Il en sera question plus en détail dans notre dernier chapitre, là où nous décrirons les cérémonies de l'ordination. On les nomme aussi les empêchements 避, c'est-à-dire les empêchements à la béatification; voyez le quarante-unième commandement.

Sixième commandement.

Sur la négligence à procurer le nécessaire à autrui et à demander à être instruit dans la loi.

„Si les fils de Buddha s'aperçoivent qu'un maître de dharma du Mahāyāna, ou un compagnon d'étude, co-religionnaire ou frère du Mahāyāna est entré dans les demeures ou dans la ville de la paroisse, ils doivent, si c'est quelqu'un qui vient de cent, de mille milles de distance, sans tarder se lever pour aller à sa rencontre, lui faire la conduite, se prosterner devant lui et le pourvoir de ce dont il a besoin. Ils doivent lui procurer trois fois par jour ce dont il a besoin; tous les jours ils doivent le nourrir de manger et de boire de goûts variés auquel on dépense trois onces d'or; ils doivent fournir au maître de dharma lit, sièges, remèdes, en un mot mettre à sa disposition tout ce dont il a besoin. Et ils doivent régulièrement prier le maître de dharma d'annoncer trois fois (par jour) la loi, et chaque jour ils doivent se prosterner trois fois devant lui. Il ne doit monter dans leur cœur aucune répugnance ni aigreur à ce sujet, car, puisque le Dharma fait rentrer le corps dans le néant, ils ne doivent pas négliger de demander le Dharma. S'ils agissent autrement, ils se rendent coupables d'un péché secondaire faisant souillure”.

若佛子見大乘法師大乘同學同見同行來入僧坊舍宅城邑、若百里千里來者、卽起迎來送去禮拜供養。日日三時供養、日食三兩金百味飲食、牀座醫藥供事法師、一切所須盡給與之。常請法師三時說法、日日三時禮拜。不生瞋心患惱之心、爲法滅身請法不懈。若不爾者犯輕垢罪。

第六不供給請法戒

Septième commandement.

Sur la négligence à assister aux prédications.

„Si l'on est enfant de Buddha, et si dans quelque endroit il y a prédication sur le Dharma, les winayas, les sūtras et les lois, ou bien si l'annonce du Dharma a lieu dans une grande habitation, alors les Bodhisatwas venant seulement de commencer l'exercice du salut doivent prendre leur livres de sūtra et de loi et se rendre au lieu où se trouve le maître de dharma, afin d'y écouter et recevoir son instruction. Où que ce soit que le Dharma est annoncé — que ce soit sous les arbres des forêts dans la montagne, ou dans les appartements des demeures du clergé — chacun doit s'y rendre pour écouter. Celui qui n'y va pas pour recevoir l'instruction se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第七不往聽法戒

若佛子一切處有講法毗尼經律、大宅舍中有
講法處、是新學菩薩應持經律卷至法師所聽
受諮問。若山林樹下僧地房中一切說法處悉
至聽受。若不至彼聽受諮問者犯輕垢罪

Huitième commandement.

Sur le péché de tourner dans son cœur le dos aux commandements du Mahāyāna.

„Lorqu'un enfant de Buddha se détourne dans son cœur des éternels sūtras et winayas du Mahāyāna, disant que Buddha ne les a pas prêchés, mais embrasse des opinions erronées ou un commandement provenant de l'école hétérodoxe Crāwaka du Second Véhicule *), ou s'il accepte des sūtras ou winayas basés sur des opinions hérétiques, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

第八心背大乘戒

若佛子心背大乘常住經律、
言非佛說而受持二乘聲聞
外道惡見一切禁戒邪見經
律者犯輕垢罪

*) Ce Second Véhicule est le Hinayāna, qui ne peut conduire ceux que le pratiquent qu'à la sainteté Crāwaka.

第九不看病戒

若佛子見一切疾病人、常應供養、如佛無異。八福田中看
病福田是第一福田。若父母師僧弟子病、諸根不具、百種
病苦惱、皆供養令差。而菩薩以瞋恨心不看、乃至僧坊城
邑曠野山林道路中見病、不救濟者犯輕垢罪。

Neuvième commandement.

Relatif à la négligence des soins que l'on
doit aux malades.

„Lorsqu'un enfant de Buddha découvre un être humain malade, quel qu'il soit, il doit toujours le pourvoir du nécessaire, complètement comme il le ferait pour un Buddha. Parmi les huit champs de félicité *) le soin des malades est le premier. Si un père, une mère, un maître, un religieux, un élève, est malade, ou s'il ne possède pas tous ses sens, ou s'il est atteint d'une des centaines de maladies et souffrances, on doit dans tous ces cas le pourvoir de ce qu'il faut pour qu'il guérisse. Mais si un Bodhisattwa, ayant de l'aversion ou de l'aigreur dans le cœur, ne s'inquiète pas d'eux, ou, découvrant un malade dans la paroisse, dans la ville, dans la campagne, dans les forêts des montagnes ou sur les chemins, ne lui prête pas aide, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

*) Ces huit champs sont énumérés au vingt-septième commandement.

Dixième commandement.

Relatif à la possession d'objets pouvant
servir à tuer.

„Quand on est enfant de Buddha, on ne doit point avoir en sa possession d'épée ou de couteau, de bâton, d'arc, de flèches, de lance, de hache ou d'arme de combat quelconque, ni de filet ou lacet malfaisant. On ne doit avoir en sa possession aucun

第十畜殺具戒
若佛子不得畜一切
刀杖弓箭矛斧鬪戰
之具及惡網羅罿殺
生之器一切不得畜。

objet destiné à donner la mort à des êtres vivants, quel que ce soit. Un Bodhisatwa ne doit pas venger un meurtre, même commis sur son père ou sa mère; combien moins lui serait-il permis de tuer quelque être vivant! Il ne doit avoir en sa possession aucun instrument destiné à tuer des êtres vivants, et si cependant il en a, le sachant et le voulant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure.

„On doit s'appliquer aux dix commandements ci-dessus, on doit, d'un cœur respectueux, les porter sur ses mains et y obéir. Ils jettent une lumière complète sur les six premiers paramitas (voy. p. 21)“.

而菩薩乃至殺父母尙不加報况殺一切眾生不得畜殺眾生具若故畜者犯輕垢罪

如是十戒應當學敬心奉持下六度品中廣明

第十一國使戒

若佛子不得爲利養惡心故通國使命軍陣合會與師相伐殺無量眾生而菩薩尙不得入軍中往來況故作國賊若故作者犯輕垢罪

„Quand on est enfant de Buddha, on ne doit pas, pour gain ou nourriture, ou bien par méchanceté *), se charger de porter des ordres officiels. Quand les armées se rassemblent, que l'on lève des guerriers et qu'ils se combattent, d'innombrables êtres vivants trouvent la mort; un Bodhisatwa ne doit donc pas même pénétrer au milieu d'une armée, ou aller et venir d'une armée à l'autre; combien moins lui serait-il donc loisible de fomenter de propos délibéré la révolte dans l'Etat! S'il le fait le sachant et le voulant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure“.

*) Par conséquent c'est permis pour le bien, par exemple pour rétablir la paix.

第十二販賣戒

若佛子故販賣良人奴婢六畜市
易棺材板木盛死之具尙不應自
作况教人作若故自作教人作者
犯輕垢罪

„Si un fils de Buddha fait de propos délibéré le commerce d'hommes libres, d'esclaves males ou femelles, ou d'animaux domestiques des six espèces, ou s'il négocie des cercueils ou du bois pour cercueils, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). On ne doit pas même fabriquer soi-même des objets servant à y mettre les morts, combien moins doit-on pousser autrui à en confectionner! Si on les fabrique soi-même de propos délibéré, ou pousse autrui à le faire, on se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

Nous ne discernons pas parfaitement les motifs de cette défense de fabriquer et de négocier des cercueils et du bois à cercueil. En effet il est difficile d'admettre que l'Eglise s'est en ceci laissé conduire par la pensée qu'en faisant des cercueils on augmenterait la mortalité parmi les hommes; cependant le commentaire affirme »que le négocie des cercueils et du bois à cercueil a positivement cet effet“ 市易棺材板木則必利人之死, et il ne donne point d'autre motif de cette défense. Le commentaire dit de plus que l'on ne doit point non plus se faire de cercueil pour soi-même.

第十三謗毀戒

若佛子以惡心故無事謗他良人
善人法師師僧國王貴人言犯七
逆十重於父母兄弟六親中應生

„Si un fils de Buddha, par méchanceté et sans cause, calomnie un autre homme libre, un homme de bien, un maître de dharma, un maître, un ecclésias-tique, un roi ou un grand, disant qu'il s'est rendu coupable des sept délits de révolte, ou des dix grandes transgressions *), (il commet un péché secondaire faisant souillure). On doit montrer de la soumission et de l'obéissance, et aussi de la mansuétude et de la miséricorde, à l'égard de ses parents, de ses frères, de ses proches aux six degrés de la parenté par le sang; si donc à l'encontre de ce de-

voir quelqu'un machine contre d'autres personnes (qu'il est tenu de considérer comme ses proches), et leur fait du tort, et les amène dans une position où elles voudraient ne pas être, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

孝順心慈悲
心而反更加
於逆害、墮不
如意處者犯
輕垢罪

*) Les sept délits de révolte, de même que les dix grandes transgressions, qui sont les infractions aux dix Prātimokshas, excluent de la voie du salut ceux qui s'en rendent coupables. Voy. les pages 43 et 39.

Quatorzième commandement.

Relatif à l'incendiarisme et à l'acte de faire brûler.

„Si un fils de Buddha allume par méchanceté un grave incendie dans les forêts de la montagne ou dans la plaine, et s'il allume des feux dans le quatrième mois jusqu'au neuvième *), s'il détruit par le feu les maisons ou habitations ou villes, les couvents, champs ou arbres d'autrui, de même aussi que les biens des âmes, des esprits ou des fonctionnaires publics, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit brûler de propos délibéré aucun être quelconque animé de la vie; s'il le fait, il commet un péché secondaire faisant souillure".

第十四放火焚燒戒
若佛子以惡心故放大火燒山林曠野、
四月乃至九月放火。若燒他人家屋宅
城邑僧坊田木及鬼神官物。一切有生
物不得故燒。若故燒者犯輕垢罪

*) Quand la chaleur de la saison rend le feu superflu pour se chauffer. Probablement cette défense a pour but d'empêcher que les animaux et les animalcules n'éprouvent du mal.

Quinzième commandement.

Relatif aux doctrines hérétiques.

„Quand on est fils de Buddha, on doit exhorter chacun, un à un, parmi ceux qui sont parents à l'un des six degrés, ou parmi les connaissances vertueuses que l'on a, du disciple

第十五僻教戒。
若佛子自佛弟子及外道惡人
六親一切善知

識應一一教受持大乘經律應教解義理使

發菩提心十發趣心十長養心十金剛心於三十心中一一解其次第法用而菩薩以惡

心瞋心橫教二乘聲聞經律外道邪見論等

犯輕垢罪

de Buddha au vaurien hérétique, à accepter et à observer les sūtras et winayas du Mahāyāna. On doit en enseigner et expliquer la signification et la portée, afin que naissent l'Intelligence (bodhi), les dix sentiers du début, les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, et les dix qualités wadjras; enfin on doit exposer par ordre, pour chacune de ces trente qualités, l'une après l'autre, quelle utilité peut se retirer à leur égard du Dharma. Mais si par méchanceté ou répugnance un Bodhisatwa se met à donner un mauvais enseignement des sūtras et winayas de l'école de Āravaka du Second Véhicule *), ou des traités philosophiques (cāstras) etc. fondés sur les notions hétérodoxes de sectes hérétiques, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

*) Comp. le huitième commandement, page 45.

Sixième commandement.

Contre les prédications dont, en vue d'un gain, on intervertis l'ordre.

„Quand on est fils de Buddha, on doit, du meilleur de son cœur, au préalable pratiquer les règles de discipline, sūtras et winayas du Mahāyāna et en épucher l'esprit et le goût sur une large base. Lors donc que l'on voit venir de cent ou de mille milles de distance un Bodhisatwa, qui commence seulement les exercices du salut, demander les sūtras et winayas du Mahāyāna, alors on doit, conformément à la loi, lui nommer toutes les pratiques difficiles (faisant parties de ces exercices) comme la combustion du

第十六爲利倒說戒

若佛子應好心先學大乘威儀經律廣開解義味見後新學菩薩有從百里千里來求大乘經律應如法爲說一切苦行若燒身燒臂燒指若不燒

corps, du bras, du doigt; car si l'on ne se brûle pas le corps, le bras, le doigt, en qualité d'offrande aux Buddhas, on n'est pas un Bodhisatwa qui est sorti de sa famille, puisque l'on doit donner son corps, sa chair, ses mains et ses pieds en pâture aux tigres, loups, lions et Prētas quelconques affamés.

„Cela fait, on doit lui annoncer la vraie loi par ordre, point après point, afin que son cœur s'ouvre et que ses pensées se développent. Mais si, en vue d'un gain ou pour se faire nourrir, un Bodhisatwa ne répond pas quand c'est son devoir de répondre, ou expose en ordre renversé les écrits des sūtras et winayas, sans s'inquiéter de ce qui est le commencement et de ce qui est la fin, diffamant ainsi les prédications du Triratna, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

身臂指供養諸佛非出家菩薩乃至餓虎
狼師子一切餓鬼悉應捨身肉手足而供
養之然後一一次第爲說正法使心開意
解而菩薩爲利養故應答不答倒說經律
文字無前無後謗三寶說者犯輕垢罪

Dix-septième commandement.

Contre les exigences avec abus de pouvoir.

„Lorsqu'un fils de Buddha est devenu l'intime des souverains, des princes, des ministres d'Etat ou des fonctionnaires en vue de ses propres boire et manger, argent ou possessions, gain ou entretien, ou pour recueillir de la renommée et des louanges, et que, se sentant fort par cela, il se pose en homme d'influence pour chercher en quelque manière que ce soit des avantages, en montrent des exigences, posant sa main sur certains objets, enlevant ou s'appropriant illégitimement de l'argent et des biens, cela s'appelle demander d'une mauvaise manière et trop exiger, et cela manifeste, de même que lorsqu'on pousse quelqu'un d'autre à agir de cette façon, l'absence de miséricorde, de soumission et d'obéissance, et c'est un péché secondaire faisant souillure".

第十七恃勢乞求戒
若佛子自爲飲食錢財利養名譽故親近國
王王子大臣百官恃作形勢乞索打拍牽挽
橫取錢物一切求利名爲惡求多求教他人
求都無慈心無孝順心者犯輕垢罪

第十八無解作師戒

若佛子應學十二部經。誦戒者日日六時持菩薩戒。
解其義理佛性之性。而菩薩不解一句一偈及戒律。
因緣詐言能解者。即爲自欺誑亦欺誑他人。一一不
解一切法不知而爲他人作師授戒者犯輕垢罪。不

„Quand on est fils de Buddha, on doit étudier les sūtras des douze écoles *). Et les lecteurs des commandements doivent prendre jurement toutes les six heures **) du jour les commandements des Bodhisatwas, et en exposer l'esprit et la signification, de même que les qualités du caractère de buddha. Mais si un Bodhisatwa ne comprend pas une seule phrase, pas une gâthâ, ni la raison d'être des commandements, et néanmoins prétend faussement qu'il peut les interpréter, il se trompe et se ment à lui-même et aux autres. Celui qui ne comprend rien et se trouve dans l'ignorance complète au sujet des lois, et qui néanmoins joue le rôle de maître et donne aux autres les commandements, se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

*) Ainsi le Mahāyāna prescrit lui-même l'éclectisme qui le caractérise. Les douze écoles dont il est ici parlé ne sont pas énumérées; peut-être le nombre de douze est-il un nombre rond, ayant ici la même valeur que si l'on avait dit toutes les écoles.

**) Une heure chinoise est longue comme deux des nôtres.

第十九兩舌戒

若佛子以惡心故見持戒比丘手捉香爐行菩薩行而鬪邏兩頭謗欺賢人無惡不造者犯輕垢罪

Dix-neuvième commandement.
Contre deux langues (c. à d. contre les querelles).
„Si un fils de Buddha, voyant un bhikshu qui observe les commandements porter l'encensoir dans sa main *) et se conduire comme un Bodhisatwa, commence par méchanceté une querelle avec lui, ou s'il représente calomnieusement l'homme de bien comme faisant toute sorte de mal, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

*) Il est de coutume de porter un encensoir dans la main lorsqu'on s'entretient directement avec les saints.

Vingtième commandement.

Concernant ne pas délivrer et sauver.

„Quand on est enfant de Buddha, on doit, en vue de la mansuétude, accomplir l'œuvre de donner la liberté aux êtres vivants. Tous les hommes sont nos pères, toutes les femmes sont nos mères, car il n'y a aucun d'entre eux de qui l'on n'ait pas reçu la vie dans les existences que l'on a traversées. Par conséquent tous les êtres vivants, aux six stades de la transmigration des âmes *), sont nos pères et mères; si donc on les tue et les mange, on tue ses parents, même son propre être antérieur; car notre propre être a été formé dans les existences antérieures de toute la terre et de toute l'eau possibles, et tout le feu et tout le vent possibles ont formé notre corps. Exercez donc sans cesse la libération de ce qui est vivant; car c'est une loi éternelle de recevoir la vie dans une suite d'existences. Et poussez aussi les autres à mettre en liberté les êtres vivants.

„Lorsque l'on voit des mondains tuer un animal, on doit chercher par des moyens appropriés à le sauver et à le retirer de sa misère. On doit toujours prêcher les commandements des Bodhisatwas aux êtres vivants pour les convertir, et ainsi leur tendre la main pour les amener au salut. Et lorsqu'un père, une mère, un frère meurt, on doit demander le même jour à un maître de dharma de venir réciter les sūtras et winayas qui traitent des commandements des Bodhisatwas, et ainsi apporter bonheur et bénédiction au défunt, afin qu'il puisse contempler les

若佛子以慈心故行放生業。一切男子是我父、一切女人是我母、我生生無不從之受生。故六道眾生皆是我父母、而殺而食者卽殺我父母亦殺我故身。一切地水是我先身、一切火風是我本體。故常行放生、生生受生常住之法。教人放生。若見世人殺畜生時應方便救護解其苦難。常教化講說菩薩戒救度眾生。若父母兄弟死亡。

第二十不行放救戒

Buddhas et qu'il renaisse plus haut que les hommes et les Dewas. Celui qui n'agit pas ainsi se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

„On est tenu de s'appliquer à ces dix commandements, de les porter respectueusement sur ses mains et d'y obéir, comme s'ils étaient les commandements qui un à un jettent le plus de lumière sur les méthodes d'effacement des péchés".

之日應請法師講菩薩
戒經律福資亡者得見
諸佛生人天上。若不爾
者犯輕垢罪。如是十戒
應當學。敬心奉持。如滅
罪品中廣明一一戒相

*) Dewas, hommes, Asuras, êtres infernaux, Prētas et animaux.

Vingt et unième commandement.

Sur l'aversion, les coups et la vengeance.

„Si l'on est fils de Buddha, que l'on ne rende pas aversion pour aversion, coups pour coups. L'on ne doit point venger un meurtre commis sur son père, sa mère, un frère ou un parent à l'un des six degrés, ni un meurtre commis par quelqu'un d'autre sur le souverain; car un meurtre commis sur un être vivant pour venger un autre être vivant n'est pas conforme au principe d'obéissance et de soumission. On ne doit même point posséder d'esclaves hommes ou femmes, car quand on les bat, les injurie et les bafoue, il en résulte journellement d'innombrables péchés de la bouche qui nuisent à la puerté du corps, de la parole et de la pensée; combien pire est-il donc de commettre de propos délibéré quelqu'un des sept délits de révolte *). Si un Bodhisatwa sorti de sa famille se venge, abandonnant la mansuétude, ou venge de propos délibéré une offense faite à un de ses proches à l'un des six degrés, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

第二十一瞋打報讐戒
若佛子不得以瞋報瞋以打報打。若殺父母兄弟六親不得
加報。若國主爲他人殺者亦不得加報。殺生報生不順孝道。
尚不畜奴婢。打拍罵辱日日起三業口罪無量。況故作七逆
之罪。而出家菩薩無慈心報讐乃至六親中故報者犯輕垢

") Il est dans l'intérêt de la victime elle-même d'un meurtre qu'on ne la venge pas, de peur qu'elle ne soit à son tour l'objet d'une vengeance dans une autre existence. Par conséquent, si l'on tuait le meurtrier de son père, de sa mère, du souverain ou d'un proche parent, cela pourrait avoir des conséquences très contraire aux désirs de ceux que l'on prétendrait ainsi servir, et ce serait un péché de révolte (voy. la page 50) contre ceux à qui on doit soumission et obéissance. *Explication du commentaire.*

Vingt-deuxième commandement.

Sur la négligence par orgueil ou paresse
de s'enquérir de la Loi.

„Si un fils de Buddha récemment sorti de sa famille et ne comprenant encore rien, sous prétexte qu'il est habile ou savant, haut placé, âgé, de bonne naissance, très cultivé, très heureux et très riche, ou qu'il possède beaucoup de trésors et de choses précieuses, devient fier et paresseux, et ne demande ni n'accepte des sūtras et winayas d'un maître ayant étudié avant lui, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Si ce maître sort d'une famille humble, est jeune, de basse extraction, pauvre ou appartenant aux classes inférieures, ou n'a pas la jouissance de tous ses sens, mais si néanmoins c'est véritablement un homme vertueux, comprenant complètement les sūtras et winayas, le Bodhisatwa qui vient seulement de commencer ses études ne doit point faire attention à l'origine et à la famille de ce maître de dharma; et s'il ne vient pas à lui pour demander et recevoir son enseignement dans les toutes premières explications et critiques, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

第二十二 懈慢不請法戒
若佛子初始出家未有所解而自恃聰明有智、或恃高貴年宿、或恃大姓高
門大解大福大富饒財七寶、以此惰慢而不請受先學法師經律。其法師者
或小姓年少卑門貧窮下賤、諸根不具而實有德一切經律盡解、而新學菩
薩不得觀法師種姓、而不來諮詢受法師第一義諦者犯輕垢罪

第二十三 慢僻說戒

Vingt-troisième commandement.

Contre la prédication partielle provenant
d'orgueil ou de paresse.

„Quand un fils de Buddha après le Nirwâna de Buddha veut accepter avec de bons sentiments les commandements des Bodhisatwas, il doit jurer personnellement devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas qu'il accepte les commandements. Ensuite il doit sept jours durant confesser avec pénitence ses péchés devant ces Buddhas. Si alors les bons signes se manifestent *), il possède les commandements; mais s'ils ne se manifestent pas, il doit s'efforcer durant deux fois, trois fois sept jours, jusqu'à une année, que cela arrive; et s'ils se sont alors montrés, il peut accepter les commandements devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas. Si les signes ne se montrent pas, on ne peut pas dire qu'il possède les commandements, quand même ils auraient été acceptés devant les images des Buddhas.

„Si l'on avait déjà accepté auparavant les commandements des Bodhisatwas, il n'est pas absolument nécessaire, pour l'acceptation de ces commandements devant un maître de dharma, que les bons signes se manifestent. Et pourquoi pas? Parce qu'alors le maître de dharma transmet les commandements de maître à maître; les bons signes ne sont alors pas nécessaires, et par conséquent on entre alors véritablement en possession des commandements quand on les accepte devant un maître de dharma. Il en est ainsi par suite du haut degré d'estime (pour le mai-

若佛子佛滅度後欲以好心受菩薩戒時、於佛菩薩形像前自誓受戒。當以七日佛前懺悔得見好相便得戒。若不得好相應二七三七乃至一年要得好相。得好相已便得佛菩薩形像前受戒。若不得好相雖佛像前受戒不名得戒。若先受菩薩戒法師前受戒時不須要見好相何以故。是法師師相授故。不須好相。是以法師前受戒時即得戒。以生至

tre) dont on se sent alors pénétrer.

„Cependant s'il ne se trouve à mille milles à la ronde aucun maître qui puisse faire accepter les commandements, de sorte que l'on fasse de son propre chef devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas le serment de les accepter, il est nécessaire que les bons signes se montrent.

„Si donc un maître de dharma, cherchant sa force dans l'intelligence qu'il a des sūtras et winayas et de la doctrine et des commandements du Mahāyāna, se met sur un pied d'amitié avec le souverain, le prince héritier ou les fonctionnaires de l'Etat, et que quelque Bodhisatwa qui commence seulement à s'appliquer à la sainteté vienne lui demander, par exemple, de lui expliquer les sūtras ou les winayas, si par légèreté, méchanceté ou paresse il ne lui donne pas point par point de bonnes réponses à ses questions **), il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

重心故便得戒。若千里內無能授戒師、得佛菩薩形像前自誓受戒、而要見好相。若法師自倚解經律大乘學戒、與國王太子百官以爲善友、而新學菩薩來問若經義律義輕心惡心慢心一一好答問者犯輕垢罪。

**) Comp. le 41^e commandement.

**) On ne doit pas refuser l'enseignement, même si l'on craint que celui qui le reçoit n'abuse de la sagesse qu'il aura acquise pour intriguer contre son maître et lui faire perdre la faveur du souverain ou du haut fonctionnaire auprès duquel il est bien en cour.

Vingt-quatrième commandement.

Contre le péché de ne pas tendre à la dignité de buddha.

„Lorsqu'un fils de Buddha possède les opinions orthodoxes, le caractère orthodoxe et le vrai dharmakāya du Mahāyāna, basés sur les sūtras et les winayas des Buddhas, et si alors il n'est pas en état de s'y appliquer avec zèle et de s'y perfectionner en renonçant aux sept espèces de choses précieuses, mais qu'au contraire il s'adonne à de fausses no-

第二十四不習學佛戒
若佛子有佛經律大乘法正見正性正法身、而不能勤學修習而捨七寶、反學

邪見二乘外道俗典阿

第二十五不善知眾戒

毗曇雜論一切書記、是
斷佛性、障道因緣、非行
菩薩道者。若故作者犯

輕垢罪

若佛子佛滅度後爲說法主爲行法主爲僧坊主教
化主坐禪主行來主應生慈心善和鬪諍、善守三寶
物、莫無度用如自己有而反亂眾鬪諍、恣心用三寶
者犯輕垢罪

tions, aux écrits mondains, abhidharmas et traités philosophiques provenant des hérésies du Second Véhicule, ou à quelque écrit que ce soit de ce genre, alors il empêche le caractère de buddha de se former, il élève des obstacles contre les moyens de se procurer le salut et ne suit pas la voie qui conduit à être Bodhisatwa. Celui qui agit ainsi le sachant et le voulant commet un péché secondaire faisant souillure".

Vingt-cinquième commandement.

Contre le mauvais gouvernement de la communauté.

„Si après le Nirwāna de Buddha un fils de Buddha devient chef de la prédication, ou chef chargé de l'exécution des lois, ou chef de couvent, ou chef de l'enseignement et de la conversion, ou chef du dhyāna, ou hôte pour la réception des voyageurs *), il doit cultiver en lui la mansuétude et être capable d'apaiser les discussions et les disputes; il doit aussi veiller avec soin sur les possessions du Triratna **) et ne rien dépenser à l'encontre des règles, agissant comme si ces biens lui appartenaient à lui-même. Si au contraire il cause du désordre dans la communauté, s'il laisse surgir des contestations et des disputes, ou s'il dépense inconsidérément des biens du Triratna, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

*) Dignités diverses, conférées dans les couvents aux moines qui se distinguent par leurs vertus et leurs talents.

**) Sur les biens appartenant au couvent.

Vingt-sixième commandement.

Sur l'acceptation d'avantages et de nourriture uniquement à son propre profit.

„Lorsqu'un fils de Buddha habitant la paroisse d'un couvent voit entrer un Bodhisatwa ou un bhikshu étranger dans les demeures ou dans la ville de la paroisse, il est de son devoir d'aller au devant de lui, de le reconduire, de lui donner à manger et à boire, et de lui procurer un gîte, une couche, un lit de cordes ou de bois, enfin tout ce dont il a besoin. Le même devoir incombe à lui quand il voit l'étranger entrer dans les lieux de séjour institués par le prince à l'usage des religieux, ou dans ceux que les religieux occupent durant la période de repos de l'été, ou bien dans une grande assemblée. Si le fils de Buddha ne possède rien, il doit se vendre lui-même, vendre ses fils et ses filles, même couper la chair de son corps et la vendre, pour subvenir aux besoins du visiteur et tout lui donner.

„Et lorsqu'un Dānapati vient inviter la communauté, les religieux étrangers reçoivent leur part de ses présents et de la nourriture qu'il donne; le chef du couvent doit les envoyer tour à tour accepter l'invitation. Mais si les religieux établis auparavant dans la localité n'acceptent l'invitation que pour eux-mêmes et n'y envoient pas les religieux étrangers, le chef de la paroisse commet un péché immense et ne diffère pas d'un animal. Il n'est pas Āramaṇa et n'appartient pas à la famille des Ākyas; il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

若佛子先在僧坊中住後見客菩薩比丘來入僧坊舍宅城邑、若國王宅舍中乃至夏坐
 安居處及大會中先住僧應迎來送去飲食供養房舍臥具繩牀木牀事事給與若無物
 應賣自身及男女身割自身肉賣供給所須悉以與之若有檀越來請眾僧客僧有利養
 分僧坊主應次第差客僧受請而先住僧獨受請而不差客僧者僧坊主得無量罪畜生
 無異非沙門非釋種姓犯輕垢罪

第二十七受別請戒

若佛子一切不得受別請、利養入已。而此利養屬十方僧、而別受請卽是取十方僧物入已。及八福田中諸佛聖人一一師僧父母病人物自己用故犯輕垢罪

Vingt-septième commandement.

Contre l'acceptation d'invitations personnelles.

„Quand on est fils de Buddha, on ne doit absolument pas accepter d'invitations séparées, ni s'approprier les avantages et la nourriture qui en découlent. Car ces avantages et cette nourriture appartiennent au Sangha des dix points cardinaux, et par conséquent, en acceptant une invitation personnelle, on s'approprie les biens du clergé des dix points cardinaux.

„Parce que de cette manière on use pour soi-même des biens appartenant aux huit champs du bonheur, c'est-à-dire aux Buddhas, aux Arhats, aux deux maîtres *), au clergé, au père, à la mère, au malade, on commet un péché secondaire faisant souillure”.

*) L'Upādhyāya et l'Atjārya.

Vingt-huitième commandement.

Sur les invitations personnelles faites à des religieux.

„Quand parmi les fils de Buddha un Bodhisatwa, sorti ou non de la famille, ou un Dānapati invite les champs du bonheur du Sangha à venir prendre ce qu'ils voudront, il doit se rendre au couvent et dire à l'administrateur: „Je désire inviter aujourd'hui les religieux à venir prendre ce qu'ils désireront”. L'administrateur porte alors la chose à la connaissance de ceux dont c'est le tour d'être invités, et ainsi celui qui fait l'invitation reçoit des religieux capables et saints des dix points cardinaux. Si quelqu'un au monde envoyait une invitation personnelle à cinq cents Arhans, Bodhisatwas ou religieux, ce serait

第二十八別請僧戒

若佛子有出家菩薩在家菩薩及一切檀越請僧福田求願之時、應入僧坊問知事人、今欲請僧求願、知事報言次第請者、卽得十方賢聖僧、而世人別請五

moins méritoire que d'inviter un seul individu ou religieux ordinaire dont c'est le tour. Celui qui adresse aux religieux des invitations personnelles commet un acte hérétique; les sept Buddhas *) ne connaissaient pas les invitations personnelles, et elles ne sont pas conformes aux principes d'obéissance et de soumission. Lorsque quelqu'un adresse de propos délibéré une invitation personnelle à des religieux, il commet un péché secondaire faisant souillure".

百羅漢菩薩僧不如僧
次一凡夫僧若別請僧
者是外道法七佛無別
請法不順孝道若故別
請僧者犯輕垢罪

*) Çākyamuni et les six Tathāgatas qui l'ont précédé durant les kalpas antérieures.

Vingt-neuvième commandement.

Contre l'emploi de moyens condamnables pour gagner sa vie.

„Si, pour se procurer des avantages ou son entretien, un fils de Buddha, d'une âme mauvaise, fait commerce des beautés d'hommes ou de femmes, prépare de ses propres mains de la nourriture, ou moud ou pile de ses propres mains, détermine au moyen de la divination ou de la chiromancie si ce sera un garçon ou une fille, prédit le bonheur ou le malheur d'après les songes ou en déduit si ce sera un garçon ou une fille; de même s'il s'occupe de conjurations et de sorcellerie, d'habileté et de dextérité, de méthodes pour apprivoiser les aigles, ou s'il s'adonne au mélange des cent ou des mille espèces de plantes vénéneuses, ou du venin des serpents, des poisons extraits de l'or ou de l'argent et du venin des insectes, il montre ne pas posséder la mansuétude et la compassion, non plus que la soumission et l'obéissance. Celui qui se rend le sachant et le voulant coupable de ces choses, commet un péché secondaire faisant souillure".

第二十九邪命戒
若佛子以惡心故爲利養販賣男女色、自手作食、自磨、自
春、占相男女、解夢吉凶是男是女、呪術工巧、調鷹方法、和
合百種毒藥千種毒藥蛇毒生金銀毒蠱毒都無慈愍心
無孝順心。若故作者犯輕垢罪

第三十經理白衣戒

若佛子以惡心故自身誇三寶、詐現親附、口便說空、行在有中、
 經理白衣、爲白衣通致男女交會淫色、作諸縛著、於六齋日年
 三長齋月作殺生、劫盜、破齋犯戒者犯輕垢罪
 如是十戒應當學、敬心奉持制戒品中廣明

Trentième commandement.

Relatif à l'influence exercée sur les laïques.

„Si un fils de Buddha exerce méchamment de l'influence sur les laïques en parlant personnellement mal du Tri-ratna, en s'exhibant faussement comme personnellement possédé et en parlant alors de sa bouche sur le Nirwana, tandis que son activité se déploie dans le monde matériel, et s'il fait de cette manière que les laïques se rassemblent, de sorte qu'il en résulte des relations licentieuses et immorales entre les deux sexes, ou que des accouplements entre eux soient produits, ou qu'ils se rendent coupables aux six jours d'abstinence (de chaque mois) et aux trois mois d'abstinence continue de chaque année *) du meurtre d'êtres vivants, de brigandage ou de vol, de violation du jeûne ou d'infraction des commandements, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

„On doit s'appliquer aux dix commandements ci-dessus, on doit, d'un cœur respectueux, les porter sur ses mains et y obéir. Ils jettent une lumière complète sur les catégories de prescriptions et de commandements”.

*) Le huit, le quatorze, le quinze, le vingt-trois, le vingt-huit ou le vingt-neuf, et le vingt-neuf ou le trente de chaque mois, les quatre Dewaloka-rādjas (四天王) ou dieux des quatre points cardinaux font, au dire de la doctrine de l'Eglise de Chine, un voyage d'inspection sur la terre, soit en personne, soit en se faisant représenter par leurs fils ou délégués. Il est prudent d'observer alors surtout les commandements de la manière la plus scrupuleuse, ce qui a fait nommer ces jours les jours d'abstinence.

Quant aux trois mois d'abstinence continue, c'est-à-dire le premier, le cinquième et le neuvième de chaque année, c'est l'époque où Wācramana, l'un des quatre Dewaloka-rādjas, gouverne le Djambudwipa, ou monde méridional dont notre terre fait partie. Il est donc sage pendant ce temps de veiller avec un soin redoublé à ne pécher contre aucun commandement.

Trente et unième commandement.

Contre le péché de négliger de sauver et de racheter autrui.

Buddha dit: „Fils de Buddha! si après le Nirwāna de Buddha vous voyez dans le monde du mal un scélérat, brigand ou insurgé hérétique vendre l'image d'un Buddha, d'un Bodhisatwa, d'un père ou d'une mère, ou le voyez vendre un sūtra ou un winaya, ou le voyez faire trafic de bhikshus ou de bhikshunis, ou vendre pour servir un personnage du gouvernement ou pour appartenir comme esclave male ou femelle à un être humain quelconque, un Bodhisatwa ou un religieux en qui l'âme de bodhi s'est développée — quand un Bodhisatwa voit une chose de ce genre, il doit réveiller en lui la mansuétude et la miséricorde, et s'efforcer par tous les moyens efficaces d'apporter la délivrance et de donner protection. Il doit partout instruire et convertir l'être dont on s'est emparé; il doit racheter l'image de buddha ou de bodhisatwa, le bhikshu ou la bhikshuni, le Bodhisatwa en qui l'âme (de bodhi) s'est développée, le sūtra ou le winaya. Celui qui ne les rachète pas est coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

Trente-deuxième commandement.

Sur le dommage causé aux êtres vivants.

„Si l'on est fils de Buddha, on ne doit point faire le trafic des sabres, des bâtons, des arcs et des flèches, ni user de balances qui exagèrent le poids ou de mesures trop petites, ni, possédant de l'influence et du pouvoir parce que l'on siège dans le gouvernement, s'approprier le bien d'autrui, ni lier autrui pour lui faire

第三十一不行救贖戒

佛言佛子佛滅度後於惡世中若見外道一切惡人劫賊賣佛菩薩父母形像及賣經律販賣比丘比丘尼亦賣發菩提心菩薩道人或爲官使與一切人作奴婢者而菩薩見是事已應生慈悲心方便救護處處教化取物贖佛菩薩形像及比丘比丘尼發心菩薩一切經律若不贖者犯輕垢罪

第三十二損害眾生戒

若佛子不得販賣刀杖弓箭畜輕秤小斗因官形勢取人財物害心繫

tort, ni détruire des œuvres utiles qui ont été accomplies, ni avoir en permanence des chats, des porcs ou des chiens *). Celui qui en possède délibérément commet un péché secondaire faisant souillure".

功、縛、破壞成
長養貓若
輕垢罪犯
狸豬狗。故養者

*) Les chats et les chiens tuent des êtres doués de vie; les porcs finissent toujours par perdre la vie par la violence. *Commentaire.*

Trente-troisième commandement.

Sur l'acte de regarder avec des sens corrompus.

„Si un fils de Buddha, portant en lui de mauvaises inclinations, regarde quelque homme ou quelque femme que ce soit lutter ou jouer à des jeux de hasard, ou contemple la lutte entre des armées, des guerriers, des chefs, des brigands, des insurgés etc., (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit pas non plus prêter l'oreille aux instruments à vent, aux coquilles, aux tambours, aux cors, aux luths, aux lyres, aux harpes, aux flûtes et aux guitares, ni à la voix de chanteuses chantant ou appellant. Il ne doit pas jouer pour de l'argent, ni jouer aux échecs, ni au jeu d'échecs de l'éléphant *), ni au jet de briques, ni au jeu de six, ni au jeu de paume, ni au jeu du jet des pierres, ni à celui du jet dans le pot, ni à celui de la forteresse ou des dames. En outre il ne doit point faire la divination au moyen des miroirs des ongles **), de la plante divinatoire ***), des rameaux de saule ****), des tasses ou des coupes, ou des crânes *****), ni être messager pour des insurgés. Chacune de ces choses l'une après l'autre lui est interdite, et si néanmoins il les fait le sachant et le voulant, il commet un péché secondaire faisant souillure".

第三十三邪業覺觀戒
若佛子以惡心故觀一切男女等鬪、軍陣兵將劫賊等鬪亦不得聽吹
貝鼓角琴瑟箏笛笙篌、歌叫妓樂之聲、不得擣蒲、圍棋、波羅塞戲、彈碁、
六博、拍毬、擲石、投壺、牽道八道行城、爪鏡、蓍草、楊枝鉢盂觸體而作卜
筮、不得作盜賊使命。一一不得作、若故作者犯輕垢罪

“) D'après le commentaire, qui dit que ceci (象棋) est le nom chinois moderne du jeu appelé dans le texte jeu de *po lo sih*.

“) Une note qui se trouve dans une des éditions à commentaire dont nous avons fait usage, explique ceci comme étant la défense de s'enduire les ongles d'un onguent, sur lequel on prononce des incantations, pour ensuite déduire de l'éclat miroitant des ongles des prédictions de bonheur ou de malheur pour quelqu'un.

“) Il s'agit du *chi* 舊. C'est une plante animée de *chen* (神), c. à d. de la force vivifiante du ciel. Elle a servi en Chine à la divination dès les temps connus les plus reculés. On en réunit les tiges en faisceaux, dont on les retire ensuite une à une pour les étendre de telle façon qu'elles forment des combinaisons de lignes continues et brisées (*kua* 卦), indicatives de la volonté du ciel et des puissances célestes; pour les interpréter on a recours au livre ancien appelé le *Yih king*, où se trouvent des explications de toutes les figures qui se forment ainsi.

““) Cette expression désigne les »pinceaux divinatoires“, 占筆, auxquels les Chinois ont jurement recours pour découvrir la volonté des êtres invisibles. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans nos *Fêtes annuellement célébrées à Emoui* (*Annales du Musée Guimet*, t. XI, page 292).

“““) D'après une note explicative, il s'agit de l'usage de s'enfermer dans une chambre avec un cadavre, de faire auprès de celui-ci des offrandes et des incantations, puis d'attendre que l'on perçoive dans l'oreille un chuchotement (venant de l'âme du mort voltigeant dans la chambre [?]), qui annonce le bonheur ou le malheur de quelqu'un.

Trente-quatrième commandement.

Relatif au devoir de ne point s'écartier pour si peu de temps que ce soit de la sagesse (bodhi).

„Lorsqu'un fils de Buddha prend les commandements sous sa protection et les observe, il doit, quand il marche ou s'arrête, quand il est assis ou qu'il dort, pendant les six heures du jour et de la nuit lire et marmotter ces commandements comme si c'étaient ses wadjras, les autres natatoires qu'il porte sur lui pour franchir la grande mer (de la mondanité), comme la plante qui servit à lier le bhikshu *). Il doit continuellement cultiver en lui une vertueuse foi au Mahāyāna, avoir toujours présent à sa conscience que lui-même n'est pas encore devenu un Buddha et que les Buddhas se sont déjà perfectionnés jusqu'au rang des Buddhas; car, s'il veut développer en lui la sagesse suprême

第三十四暫離菩提心戒

若佛子護持禁戒、行住坐臥日夜六時讀誦是戒、
猶如金剛、如帶持浮囊欲度大海、如草繫比丘、常
生大乘善信、自知我是未成之佛、諸佛是已成之

(bodhi), il ne doit pas laisser sortir de son âme ces pensées. S'il fait surgir en lui une seule pensée des hérésies du Hinayāna, il commet un péché secondaire faisant souillure".

心念念不去心。若起不外道心者一念二乘犯輕垢罪

") Du temps de Buddha il y avait un bhikshu qui observait fidèlement les commandements. Il tomba aux mains d'opresseurs, qui le lièrent au moyen de plantes vivantes, sachant bien qu'il ne les romprait pas, sa religion lui défendant de blesser ce qui a vie. Quand ses agresseurs se furent retirés, cet homme resta couché là où ils l'avaient laissé, jusqu'à ce qu'enfin quelqu'un d'autre le délivrât. *Commentaire.*

Trente-cinquième commandement.

Contre la négligence à former des vœux.

„Quand on est enfant de Buddha, on doit continuellement former tous les vœux possibles pour que l'on soit soumis et obéissant à son père et à sa mère, à ses maîtres et au clergé, et pour que l'on trouve de bons maîtres, de bons compagnons d'étude et des connaissances vertueuses, afin qu'ils nous instruisent sans cesse dans les sūtras et les vinayas du Mahayāna, dans les dix sentiers du début, les dix qualités qui font croître le caractère de bodhisatwa et servent au bien d'autrui, les dix qualités wadjras et les dix stages, et afin qu'ils fassent que nous comprenions toutes ces choses, que nous les pratiquions conformément au Dharma, et que nous observions fermement les commandements de Buddha. On doit donner la vie de son corps plutôt que de permettre à ces pensées de sortir du cœur. Si un Bodhisatwa quelconque ne forme pas ces vœux, il commet un péché secondaire faisant souillure".

若佛子常應發一切願孝順父母師僧、願得好師同學善知識、常教我大乘經律十發趣十長養十金剛十地、使我開解、如法修行、堅持佛戒。寧捨身命念念不去心。若一切菩薩不發是願者犯輕垢罪

第三十五不發願戒

Trente-sixième commandement.

Contre le péché de ne pas s'engager par serment.

„Quand un enfant de Buddha a fait les dix grands vœux (mentionnés au commandement qui précède), il doit par les serments qui suivent se lier à observer les commandements de Buddha: — Je jeterai ce corps dans un feu indomptable de flammes dévorantes et sur les collines d'épées du grand gouffre (l'enfer?), plutôt que de jamais ruiner et violer un sūtra ou un winaya des Buddhas des trois mondes, ou que de commettre un acte impur avec une femme quelconque.

„Il doit aussi faire la promesse suivante: — Je m'envelopperai le corps de filets de fer rouge en milliers de tours, avant que mon corps que voici, s'il a violé les commandements, n'accepte un seul vêtement d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: — Je ferai engloutir par cette bouche des boulets de fer rouge et un grand torrent de feu indomptable, pendant plus de cent et de mille kalpas, plutôt que de laisser cette bouche, si elle viole les commandements, goûter de quelque délicatesse, nourriture ou breuvage d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: — J'étendrai ce corps dans un grand torrent de feu indomptable ou sur un gril de fer rouge, plutôt que de lui laisser accepter, s'il a violé les commandements, un lit ou un siège quelconque d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: —

若佛子發是十大願已持佛禁戒作是誓言寧以此身投熾然猛火大坑刀山終不毀犯
三世諸佛經律與一切女人作不淨行復作是願寧以熱鐵羅網千重周匝纏身終不以
此破戒之身受於信心檀越一切衣服復作是願寧以此口吞熱鐵丸及大流猛火經百
千劫終不以此破戒之口食於信心檀越百味飲食復作是願寧以此身臥大流猛火羅
網熱鐵地上終不以此破戒之身受於信心檀越百種牀座復作是願寧以此身受三百

第三十六不發誓戒

Je percerai ce corps de trois cents coups de lance pendant un , deux kalpas et plus longtemps, plutôt que de lui laisser accepter, s'il a violé les commandements, un remède quel qu'il soit d'un dñnapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: —
Je jetterai ce corps pour plus de cent
mille kalpas dans une chaudière de
fer rouge, plutôt que de jamais, s'il a
violé les commandements, lui laisser
accepter d'un dānapati croyant une
chambre ou une cellule, une maison
ou une habitation, un jardin ou un
bois, un champ ou un lopin de terre.

„Et puis encore cette promesse: —
Je briserai ce corps de la tête aux
pieds avec un marteau de fer et le
réduirai en poussière impalpable, plu-
tôt que de lui laisser accepter, s'il a
violé les commandements, les mar-
ques d'honneur et genuflexions d'un
dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: —
Je me crèverai les deux yeux avec
cent et mille couteaux rougis au feu,
plutôt que de regarder, d'une âme qui
viole les commandements, l'amour
et le libertinage d'autres gens.

味醫藥復作是
種房舍屋宅園
戒之身受於信
戒之心視他好
聽好音聲復作
寧以百千刃刃

„Et puis encore cette promesse: —
Je me couperai la langue avec cent

mille couteaux, plutôt que de jamais goûter, d'un cœur qui a violé les commandements, aucune friandise ou nourriture pure d'autrui.

„Et puis encore cette promesse: — Je me taillerai le corps avec une hache tranchante, plutôt que de désirer, d'un cœur qui viole les commandements, une sensation agréable.

„Et puis encore ce vœu: — J'espère que tous les êtres vivants possibles deviendront des Buddhas.

„Si donc un Bodhisatwa ne forme pas ces vœux, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

不以此破戒之心食人百味淨
食復作是願寧以利斧斬斫其
身終不以此破戒之心貪著好
觸復作是願願一切眾生悉得
成佛。而菩薩若不發是願者犯
輕垢罪

Trente-septième commandement.

Sur les tournées faites en dépit des dangers.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours, dans les deux périodes de dhūtāṅga, dans les périodes du dhyāna de l'hiver et de l'été, et aussi dans la période de repos du commencement de l'été, employer le cure-dents, le savon, les trois vêtements de l'ordre, la cruche à eau, l'écuelle de mendiant, le tapis pour s'asseoir, le khakkhara, ainsi que l'encensoir, le coffre pour vêtements, le sac à filtrer l'eau, l'es-suie-mains, le canif (à raser), le miroir à allumer le feu, la pincette, le lit de cordes, les sūtras, les winayas, les images des Buddhas et celles des Bodhisatwas. Quand un Bodhisatwa fait une tournée dans les périodes de dhūtāṅga, ou quand il va de place en place à une distance de cent ou de mille milles, il doit toujours avoir avec lui ces dix-huit

第三十七冒難遊行戒
若佛子常應二時頭陀、冬夏坐禪、結夏安居、常用楊
枝、澡豆、三衣、餅鉢、坐具、錫杖、香爐、奩、瀘水囊、手巾、刀
子、火燧、鑄子、繩牀、經律、佛像、菩薩形像。而菩薩行頭
陀時及遊方時行來百里千里、此十八種物常隨其

objets. Les périodes de dhūtāṅga durent du quinze du premier mois au quinze du troisième, et du quinze du huitième mois jusqu'au quinze du dixième, et dans le cours de ces deux périodes il doit toujours avoir les dix-huit objets avec lui comme un oiseau a ses deux ailes.

„Quant à ce qui concerne les jours d'Uposatha, les Bodhisatwas qui viennent seulement de commencer l'exercice de la sainteté doivent toujours les observer chaque demi-mois, et alors lire les dix grands commandements et les quarante-huit commandements secondaires. Quand cette lecture a lieu, elle doit se faire devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas. Quand une seule personne célèbre l'Uposatha, une seule personne fait la lecture; s'il y en a deux ou trois, jusqu'à cent et mille de présentes, ce n'est toujours qu'une seule personne qui fait la lecture. Le lecteur est assis sur un siège élevé, les auditeurs sur des sièges plus bas, et chacun porte le kashāya de neuf, de sept, ou de cinq morceaux.

„Dans le temps de repos du commencement de l'été on est aussi tenu d'observer les lois dans tous leurs détails. Et quand on voyage dans les périodes de dhūtāṅga, on ne doit pénétrer dans aucun endroit où l'on appréhende des difficultés, ni dans aucun royaume où règne la méchanceté ou bien qui est gouverné par un mauvais prince, ni dans les contrées accidentées, ni dans les fourrés ou les bois profonds et écartés, ni dans les lieux où l'on a à redouter des lions, des tigres, des loups, l'eau, le feu, le vent, les brigands et insurgés, ni les endroits où les serpents venimeux rendent dangereux les chemins et sentiers; en un mot, il est défendu de

身頭陀者從正月十五日至三月十五日、八月十五日至十月十五日、是二時中此十八種物常隨其身、如鳥二翼。若布薩日新學菩薩半月半月常布薩誦十重四十八輕戒。若誦戒時當於諸佛菩薩形像前誦。一人布薩卽一人誦。若二人三人至百千人亦一人誦。誦者高座、聽者下座、各各披九條七條五條袈裟。若結夏安居時亦應一一如法。若行頭陀時莫入難處、若惡國界、若惡國王、土地高下、草木深邃、師子虎狼水火風難、及以劫賊、

visiter aucun endroit où des difficultés sont à craindre; et quand on voyage pendant une période de dhūtaṅga ou durant l'époque de repos de l'été, on ne doit visiter absolument aucun de ces lieux dangereux. Celui qui le fait néanmoins le sachant et le voulant se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

道 路 毒 蛇 一 切 難
處 悉 不 得 入 頭 陀
行 道 乃 至 夏 坐 安
居 是 諸 難 處 皆 不
得 入 若 故 入 者 犯
輕 塬 罪

第三十八乘尊卑次第戒

若佛子應如法次第坐。先受戒者在前坐、後受戒者在後坐。不問老少、比丘、比丘尼、貴人、國王、王子、乃至黃門、奴婢、皆應先受戒者在前坐、後受戒者次第而坐。莫如外道癡人、若老若少無前無後、坐無次第、如兵奴之法。我佛法中先者先坐、後者後坐、而菩薩一

Trente-huitième commandement.

Contre les infractions à l'observation des rangs
qui distinguent les supérieurs
des inférieurs.

„Quand on est enfant de Buddha, on est tenu à prendre place selon une ordonnance régulière des rangs, comme la loi l'ordonne. Ceux qui ont accepté les commandements les premiers ont leur place en avant, ceux qui les ont acceptés les derniers s'asseyent en arrière. Sans demander s'ils sont vieux ou jeunes, s'ils sont bhikshus ou bhikshunis, s'ils sont notables, souverain, princes, eunuques, esclaves de l'un ou de l'autre sexe, chacun est tenu de faire asseoir en avant ceux qui ont accepté les commandements les premiers, et (derrière eux), chacun à son rang, ceux qui les ont acceptés plus tard. On ne doit pas agir comme les gens stupides des sectes hérétiques, qui font prendre place anciens et jeunes sans faire de distinction entre les places de devant et de derrière, et s'asseyent sans ordre réglé, comme c'est de coutume parmi les soldats et les esclaves. Dans notre communion avec le Buddha et le Dharma, quiconque a été le premier s'assied en avant, et quiconque est venu plus tard, en arrière; et si les Bodhi-

satwas ne prennent pas place chacun à son rang, comme la loi l'ordonne, ils se rendent coupables d'un péché secondaire faisant souillure".

法次第
一不如
輕垢罪
坐者犯

On voit par ce commandement que le Buddhisme chinois ne dédaigne pas de se donner des allures très comme il faut.

Trente-neuvième commandement.

Relatif à la négligence de s'appliquer au bonheur et à l'intelligence d'autrui.

„Quand on est fils de Buddha, on est constamment tenu d'exhorter tous les êtres vivants à la conversion, de fonder des monastères avec forêts de montagnes, parcs et champs, d'élever des pagodes de Buddha, ainsi que des séjours pour siéger en dhyāna l'hiver et l'été et pour y passer le temps de repos, et aussi de construire le long de chaque route ces lieux d'abri. Les Bodhisatwas sont aussi tenus de prêcher pour tous les êtres vivants les sūtras et winayas du Mahayāna. Si quelqu'un est malade, ou si l'empire est en danger, ou si des révoltés occasionnent un péril, ou si c'est l'anniversaire de la mort du père, de la mère, du frère, de l'Upādhyāya ou de l'Atjarya, et les trois septièmes jours, le quatrième et le cinquième septième jour jusqu'au septième septième jour *), on doit de même réciter les sūtras et winayas du Mahayāna. On doit encore le faire lorsqu'on tient des assemblées dans lesquelles on s'applique à éviter les péchés, et où donc on recherche le bonheur, ou lorsque des gens viennent d'ailleurs pour gouverner les vivants **), à l'occasion de grands incendies et d'inondations,

第三十九不修福慧戒

若佛子常應教化一切眾生、建立僧坊山林園田、立作佛塔冬夏安居坐禪處所、一切行道處皆應立之。而菩薩應爲一切眾生講說大乘經律。若疾病、國難、賊難、父母兄弟和尚阿闍梨亡滅之日、及三七日四五七日乃至七七日、亦應講說大乘經律。一切齋會求願、行來治生、大火所燒、大水

quand les rafales et les coups de vent mettent les navires en péril, ou que les Rakshas causent des désastres venant des fleuves, des lacs et des océans. On doit faire de même quand on est atteint de quelque châtiment pour un mal qui a été commis, pour les trois désastres, les huit péchés qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, et pour les sept délits de révolte; lorsqu'on est garrotté, mis à la cangue ou lié, lorsqu'il règne beaucoup de libertinage, beaucoup d'aversions, beaucoup de stupidité, beaucoup de maladie. Si un Bodhisatwa qui a seulement commencé l'exercice du salut n'agit pas de cette manière, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

„L'on doit s'appliquer à ces neufs commandements; on doit les porter respectueusement sur ses mains et les observer. Ce qui se rapporte à l'autel de Brahma va maintenant être mis entièrement en lumière".

所漂、黑風所吹、船舫、江湖大海羅刹之難、亦讀誦講說此經律。乃至一切罪報、三惡、八難、七逆、杻械、枷鎖、繫縛其身、多姪、多瞋、多愚癡、多疾病、皆應講此經律。

而新學菩薩若不爾者犯輕垢罪

如是九戒應當學、敬心奉持梵壇品當廣明

") Naturellement l'auteur veut dire le 7^e, le 14^e, le 21^e jour etc., jusqu'au 49^e.

") Je ne parviens pas à rendre autrement les quatre caractères 行來治生, mais je n'en donne pas moins cette traduction sous toute réserve.

Quarantième commandement.

Relatif à la préférence donnée à l'un sur l'autre par rapport à la consécration aux commandements.

„Lorsqu'un fils de Buddha fait recevoir les commandements par d'autres personnes, il ne doit point donner de préférence à l'un sur l'autre: tout souverain ou prince possible, ministre ou fonctionnaire public, bhikshu ou bhikshuni, upāsaka ou upāsikā, homme ou femme adultère, empereur dans les

第四十揀擇受戒戒
若佛子與人受戒時不得揀擇、一切國王、王子、大臣、百官比丘、比丘尼、信男、信女、姪男、姪女、十八梵天六

dix-huit Brahmalokas ou dans les six mondes des appétits sensuels, gens sans organes ou avec deux organes, eunuques, esclaves des deux sexes, tous les fantômes et esprits possibles, peuvent recevoir les commandements *). On doit leur dire que le kashāya qu'ils portent en conformité de la doctrine doit être de couleur passée et, conformément à la voie de la perfection, teinte en bleu, jaune, rouge, noir ou pourpre. Tous les vêtements teints, même le tapis sur lequel on dort, doivent être en couleur passée, mais les autres vêtements que le corps porte doivent tous être teints. De même que dans tout royaume, dans l'Empire du Milieu les bhikshus doivent porter un costume différent de celui porté par le peuple.

„Lors donc que quelqu'un désire accepter les commandements, le maître doit lui demander: „N'as-tu point commis dans l'existence actuelle les sept délits de révolte **)?”, car le Bodhisatwa qui est maître de dharma ne doit pas faire recevoir les commandements dans l'existence actuelle par quelqu'un dont ce serait le cas. Les sept délits de révolte sont de faire couler le sang du corps d'un Buddha, le parricide, le matricide, le meurtre commis sur un Upādhyāya, le meurtre commis sur un Atjārya, entraver l'œuvre faite par des religieux qui accomplissent des rites ou se livrent à la propagande, enfin le meurtre commis sur un Arhat ***). Si quelqu'un a commis ces sept péchés, il n'entre pas en possession des commandements dans l'existence actuelle, mais, sauf cette exception, toute personne quelconque peut les recevoir. Ceux qui sont sortis de la famille ne se prosternent ni devant le

欲天子、無根、二根、黃門、奴婢、一切鬼神、盡得受戒。應教身所著袈裟皆使壞色、與道相應
皆染使青黃赤黑紫色。一切染衣乃至臥具盡以壞色身所著衣一切染色。若一切國土
中國人所著衣服比丘皆應與其俗服有異。若欲受戒時師應問言汝現身不作七逆罪
不、菩薩法師不得與七逆人現身受戒。七逆者、出佛身血、殺父、殺母、殺和尚、殺阿闍梨、破
羯磨轉法輪僧、殺聖人。若具七逆卽現身不得戒、餘一切人盡得受戒。出家人法不向國

souverain, ni devant leur père ou leur mère; ils ne donnent point de marques de respect à leurs parents consanguins des six degrés et n'honorent pas non plus les fantômes et esprits ****); ils se bornent à étudier les leçons du maître de dharma. Si un être vient d'une distance de cent ou de mille milles demander la Loi, et si par méchanceté ou répugnance un maître de dharma qui est Bodhisatwa ne lui fait pas aussitôt recevoir les commandements, qui appartiennent à tous les êtres vivants possibles, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

王禮拜不向父母禮拜、六親不敬、鬼神不禮、但解法師語有百里千里來求法者而菩薩法師以惡心瞋心而不卽與授一切眾生戒者犯輕垢罪

*) Comp. les pages 31 et 32.

**) Comp. le 5^e commandement, page 43.

***) Un Arhat est quelqu'un qui pratique les deux cent cinquante règles de discipline du Prātimoksha, ce qui conduit à cette dignité (v. la p. 8). Si donc le meurtre commis sur un Arhat est un délit de révolte, le meurtre le sera à bien plus forte raison commis sur celui qui pratique le Code du Filet de Brahma, qui conduit à la dignité bien supérieure de Bodhisatwa.

****) C'est que, sauf les Buddhas, les Bodhisatwas sont les êtres du rang le plus élevé de tout l'univers.

Quarante et unième commandement.

Contre l'enseignement en vue d'un gain.

„Quand un fils de Buddha a exhorté quelqu'un à se convertir et l'a amené à la foi, il doit en sa qualité de Bodhisatwa charger quelqu'un d'autre des fonctions de maître de dharma qui donne instruction et conseil au néophyte. Lors donc que celui-ci voit l'homme qui désire recevoir les commandements, il doit lui faire prendre deux maîtres, un Upādhyāya et un Atjārya. Et il (le maître de dharma) doit lui demander: „As-tu sur la conscience un des sept empêchements à la béatification?**), car si c'est le

第四十一爲利作師戒
若佛子教化人起信心時菩薩與他人作教誡法師者見欲受戒人應教請二師和尙阿闍梨二師應問言汝有七遮罪不若現身有七遮罪者師

cas pour l'existence actuelle, le maître ne doit pas faire avoir lieu l'acception des commandements. Si en revanche ces sept empêchements n'existent pas, on peut conférer l'ordination. Si quelqu'un a péché contre les dix (grands) commandements, on doit lui ordonner d'accomplir des exercices de pénitence en récitant durant les six heures du jour et de la nuit, devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas, les dix grands et les quarante-huit moins grands commandements, et d'accomplir avec amertume des prosternations devant les mille Buddhas des trois mondes, jusqu'à ce que les signes favorables se manifestent. (Au besoin il doit persévérer) pendant une, deux, trois fois sept jours, jusqu'à une année entière, car il est dans ce cas indispensable que les signes favorables se manifestent. Ils reviennent à ceci, que Buddha vienne lui frotter le sommet de la tête, ou qu'il apparaisse un reflet lumineux, quelque chose de beau ou un signe extraordinaire de quelque autre genre, auquel cas les péchés sont effacés. Lorsque un signe favorable de cette sorte ne se manifeste pas, les exercices de repentance qui ont été faits restent, il est vrai, sans fruit et cet homme-là n'entre pas en possession des commandements dans l'existence actuelle; toutefois il reçoit une consécration qui produira des fruits dans une existence subséquente.

„Si le néophyte a transgressé quelqu'un des quarante-huit commandements moins grands, il doit s'en confesser avec repentance dès le début, et ces péchés seront effacés; il n'en est donc pas d'eux comme des sept empêchements à la béatification. Et le maître

時誦十重四十八輕戒、苦到禮三世千佛、得見好相。若一七日二三七日乃至一年、要見好相。好相者佛來摩頂、見光、見華、種種異相、便得滅罪。若無好相、雖懺無益、是人現身亦不得戒、而得增益受戒。若犯四十八輕戒者對首懺悔罪便得滅、不同七遮而教誠師於

qui lui donne instruction et conseil doit lui bien expliquer l'un après l'autre chaque article de la loi. S'il ne lui expose pas les sūtras et winayas du Mahayana ; s'il attribue trop ou trop peu d'importance aux signes favorables ou défavorables, (de sorte que l'un accomplit plus, l'autre moins d'exercices de purification qu'ils n'en ont besoin) ; s'il n'expose pas la signification première (des commandements), ni les dispositions intérieures qui découlent des semences **), ni celles qui sont créées par les qualités qui font croître le caractère de buddha et procurent le bien d'autrui, ni celles qui découlent à leur tour des dernières, et les dispositions intérieures de l'indestructibilité ***), ni celles qui sont semées par la voie du salut et les vraies lois, ni ce qui est fondamental et ce qui est secondaire dans (les détails de) cette voie, ni les notions, actions et mouvements qui s'y rapportent, ni toutes les actions et prescriptions qui se rapportent aux dix branches du dhyana, de sorte que le néophyte ne se rende pas maître point par point de l'esprit déposé dans ces lois ; mais si le Bodhisattva, en vue de bénéfices ou pour gagner sa vie, pour son renom et sa réputation, ou pour obtenir quelque chose par de mauvais moyens, ou pour en beaucoup obtenir, ou par convoitise pour s'attirer des gains et des disciples, donne une fausse interprétation d'un sūtra ou d'un winaya, il se trompe et se ment à lui-même et aux autres avec l'intention de se faire pourvoir de choses désirables. Celui qui de propos délibéré fait recevoir (de cette manière) les commandements, se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

是法中一一好解。若不解大乘經律、若輕若重是非之相、不解第一義諦、習種性、長養性、性種性、不可壞性、道種性、正法性、其中多少、觀行出入十禪支一切行法、一一不得此法中意、而菩薩爲利養故爲名聞故惡求多求貪利弟子、而詐現解一切經律、爲供養故是自欺詐亦欺詐他人、故與人授戒者犯輕垢罪。

*) Il s'agit des sept délits de révolte, qui ont été énumérés dans le commandement précédent. Voy. aussi la page 44.

**) C'est-à-dire des dix sentiers du début.

***) La dernière qualité wadra — voy. la page 19.

Quarante-deuxième commandement.

Sur la prédication des commandements adressée aux méchants.

„Quand on est fils de Buddha, on ne doit pas, en vue d'un gain ou pour gagner sa vie, prêcher devant des gens qui n'ont pas encore accepté les commandements des Bodhisatwas, ni devant des vauriens hérétiques, les grands commandements des mille Buddhas, ici traités, et l'on ne doit pas non plus le faire devant des gens imbus de notions fausses. On ne doit les prêcher devant aucun de ces gens, à l'exception du souverain d'un royaume. Ce ramassis de vauriens n'accepte pas les commandements de Buddha et ils méritent qu'on les appelle des bêtes, qui ne verront pas le Triratna dans les existences subséquentes. Ils ont aussi peu une âme que du bois ou de la pierre; leur nom est ramassis d'hérétiques et de gens à notions fausses et ils ne diffèrent pas d'un bloc de bois; — et si un Bodhisatwa se met à réciter devant de tels vauriens les commandements proclamés par les sept Buddhas, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

若佛子不得爲利養故於未受菩薩戒者前若外道惡人前說此千佛大戒邪見人前亦不得說除國王餘一切不得說是惡人輩不受佛戒名爲畜生生生之處不見三寶如木石無心名爲外道邪見人輩木頭無異而菩薩於是惡人前說七佛教戒者犯輕垢罪

Quarante-troisième commandement.

Sur l'attrait de violer les commandements, qu'on laisse naître en soi de propos délibéré.

„Si un fils de Buddha, qui, d'une âme croyante, est sorti de sa famille et a reçu les commandements orthodoxes de Buddha, laisse naître en lui de propos délibéré l'attrait de ruiner les saints commandements et de les violer, il ne peut plus recevoir de dons d'aucun dānapati; il ne lui est plus permis de fouler de ses pieds le territoire du souverain, ni de boire de son eau. Cinq mille grand fantômes lui barrent continuelle-

地上行不得飲國王水五千故佛子信心出家受佛正戒一切檀越供養亦不得國王地行不得飲國王水五千故起心毀犯聖戒者不得受一切檀越供養亦不得國王地行不得飲國王水五千

第四十二爲惡人說戒戒**第四十三故起犯戒心戒**

ment le chemin par devant; les fantômes l'appellent grand révolté, et quand il entre dans une chambre ou une cellule, ou dans une maison de la ville, les fantômes effacent continuellement les traces de ses pas. Et tout être humain qui est dans le monde l'appelle avec mépris un révolté dans le sein du Dharma de Buddha, tout être vivant refuse d'abaisser sur lui son regard; l'homme qui viole les commandements ne diffère pas d'un animal, ni d'un morceau de bois. Celui qui ruine de propos délibéré les commandements orthodoxes se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

大鬼常遮其前、鬼言大賊、若入房舍城邑宅中、鬼復常掃其腳迹。一切世人皆罵言佛法中賊、畜生無異、木頭無異。若故毀正戒者犯輕垢罪。

Quarante-quatrième commandement.

Contre le péché de ne pas sacrifier aux sūtras et aux canons.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours de tout son cœur accepter, observer, lire et réciter les sūtras et winayas du Mahayana. Que l'on s'enlève la peau pour s'en faire du papier, que l'on fasse jaillir son sang pour s'en faire de l'encre, que l'on fasse de l'eau avec sa moelle et des pinceaux avec des fragments de ses os, afin d'écrire les préceptes de Buddha. On doit constamment les écrire et les conserver sur l'écorce, le papier de blé, la soie, le bambou et la toile. Et l'on doit toujours faire des sacs parfumés en se servant des sept choses précieuses, de choses parfumées et magnifiques d'une valeur inappréhensible et de toutes sortes de choses précieuses, pour y serrer les sūtras et winayas. Si l'on n'y sacrifie pas, comme la Loi l'ordonne, on commet un péché secondaire faisant souillure”.

第四十四不供養經典戒

若佛子常應一心受持讀誦大乘經律。剝皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、析骨爲筆、書寫佛戒。木皮穀紙絹素竹帛亦悉書持。常以七寶無價香華一切雜寶爲香囊盛經律卷。若不如法供養者犯輕垢罪。

Quarante-cinquième commandement.

Contre la négligence à conduire les êtres vivants à la conversion.

„Quand on est fils de Buddha, on réveille toujours en soi un sentiment de grande commisération. Si, en entrant dans une ville, cellule ou maison, on aperçoit des êtres vivants, on est tenu de dire à demi-voix: „Vous, êtres vivants, vous devez entièrement accepter les trois Refuges *) et les dix commandements!“ Et si l'on aperçoit un bœuf, un cheval, un porc, un mouton, ou quelque autre animal, on est tenu de penser en soi-même et de dire de sa bouche: „Tu es un animal; que l'intelligence(bodhi) se réveille en toi“. Et si un Bodhisatwa pénètre quelque part dans une forêt des montagnes, une vallée ou une plaine, il doit partout faire que les êtres vivants développent de l'intelligence. Si ce Bodhisatwa ne réveille pas en lui-même le désir d'exciter les êtres vivants à se convertir, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

若佛子常起大悲心。若入一切城邑舍宅見一切眾生應當唱言汝等眾生盡應受三歸十戒。若見牛馬豬羊一切畜生應心念口言汝是畜生發菩提心而菩薩入一切處山林川野皆使一切眾生發菩提心是菩薩若不發教化眾生心者犯輕垢罪

*) Buddha, Dharma et Sangha, dans le sein desquels il faut se réfugier pour obtenir le salut.

Quarante-sixième commandement.

Contre la prédication de la Loi qui n'est pas faite en conformité des préceptes.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours exciter autrui à la conversion, et réveiller en soi un sentiment de grande miséricorde. Si l'on entre dans la maison d'un dānapati ou d'un grand, ou si l'on se trouve quelque part au milieu de la foule, on ne doit cependant pas prêcher debout la Loi aux laïques; on est tenu, devant une assemblée de laïques, de prendre place sur un

若佛子常應教化起大悲心。若入檀越貴人家一切眾中不得立爲白衣說法應在白衣眾前高座上坐法師比丘

第四十五不化眾生戒

第四十六說法不如法戒

siège élevé. Un maître de dharma ou un bhikshu ne doit pas annoncer la Loi aux quatre classes en se tenant debout sur le sol. Mais quand il prêche, un maître de dharma doit être assis plus haut que l'assistance et on doit lui faire une offrande d'encens et de fleurs, et les auditeurs des quatre classes doivent être assis plus bas que lui; ils doivent se montrer respectueux et obéissants envers les leçons du maître, de même que l'on marque de la soumission et de la docilité à l'égard de ses parents, et de même que l'on sert les Brahmanes du feu. Si le prédateur ne se conforme pas aux règles en prêchant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

不得地立爲四眾說法。若說法時
法師高座、香華供養、四眾聽者下
坐、如孝順父母敬順師教、如事火
婆羅門。其說法者若不如法說犯

輕垢罪

Quarante-septième commandement.

Contre ceux qui entravent (l'Eglise) par de mauvaises lois.

„Lorsque des fils de Buddha ont accepté ensemble d'une âme croyante les commandements des Buddhas, et que le prince régnant, le prince héritier, les fonctionnaires publics ou des disciples des quatre classes ruinent ou annulent, de par leur haute dignité ou leur haut rang, les commandements et préceptes des Buddhas et du Dharma; ou s'ils font ouvertement des lois défendant à nos disciples des quatre classes de sortir de la famille pour suivre la voie du salut, ou prohibant d'ériger des images, ou de construire des pagodes de Buddha, ou de confectionner des sūtras et des winayas; ou s'ils établissent des fonctionnaires chargés de dominer sur les laïques et de faire enrégistrer *) les terres et bâtiments des Bodhisatwas et des bhikshus; ou si des laïques haut placés mettent de (semblables) mauvaises lois

若佛子皆已信心受佛戒者、若國王太子百官四
部弟子自恃高貴破滅佛法戒律明作制法制我
四部弟子不聽出家行道亦復不聽造立形像佛
塔經律立統官制眾使安籍記僧菩薩比丘地
立、

第四十七非法制限戒

largement en exécution, servant ainsi leurs chefs comme des soldats et des esclaves — (les coupables commettent un péché secondaire faisant souillure). En justice un Bodhisatwa doit recevoir les offrandes de tous les hommes; si au lieu de cela on se fait le commissionnaire des magistrats, ou si l'on fait de mauvaises lois ou ordonnances, (on commet un péché secondaire faisant souillure). Quand le prince et les magistrats ont reçu les commandements des Buddhas d'une âme bien disposée, ils ne doivent pas se rendre coupables des susdites attaques contre le Triratna; si néanmoins ils le font de propos délibéré et ruinent le Dharma, ils commettent un péché secondaire faisant souillure".

白衣高座廣行非法如兵奴事主而
菩薩正應受一切人供養而反爲官
走使非法非律若國王百官好心受
佛戒者莫作是破三寶之罪若故作
破法者犯輕垢罪

’) Séculariser?

Quarante-huitième commandement.

Contre les actes hostiles au Dharmā.

„Quand un fils de Buddha, sorti de la famille d'une âme bien disposée, prêche les commandements de Buddha devant un souverain ou un fonctionnaire pour gagner du renom, des avantages ou son entretien, et si par les intrigues d'un bhikshu, d'une bhikshuni ou d'un disciple des commandements des Buddhas, il est jeté dans les fers, ou par exemple est fait prisonnier, esclave ou soldat, le coupable est semblable au ver dans le corps du lion, qui ronge la chair du lion *), et non à un ver de quelque autre espèce. Un tel fils de Buddha fait lui-même tort aux Buddhas et au Dharmā, et ce n'est pas une hérésie que les Dewas et Māras pourraient détruire **). Est-on quelqu'un qui a accepté les commandements des Buddhas, on est aussi tenu de prendre ces commandements sous sa protection, de même

若佛子以好心出家而爲名聞利養於國王百
官前說佛戒者橫與比丘比丘尼菩薩戒弟子
作繫縛事如獄囚法如兵奴之法如師子身中
蟲自食師子肉非餘外蟲如是佛子自破佛法、

第四十八破法戒

que l'on songe à un fils unique avec sollicitude, de même que l'on donne ses soins à son père et à sa mère, et on ne doit pas les ruiner. Et quand un Bodhisatwa entend un vaurien hérétique blasphémer et ruiner par méchantes paroles les commandements des Buddhas, il a un sentiment comme si trois cents lances lui perçaient le cœur, comme si mille sabres et dix mille gourdins s'abattaient sur son corps: il aimerait mieux descendre en enfer et y passer plus de cent kalpas, que d'entendre une seule fois un méchant blasphémer ou ruiner par mauvaises paroles les commandements des Buddhas. Combien pire est-ce donc si lui-même ruine ces commandements ou excite ou amène autrui à le faire! Ce n'est pas ainsi que se manifeste un cœur soumis et docile. Si quelqu'un se rend le sachant et le voulant coupable d'une chose semblable, il commet un péché secondaire faisant souillure.

„Vous êtes tenus de vous appliquer à ces neufs commandements et, d'une âme respectueuse, de les porter sur les mains et de les observer”.

*) Le lion est le symbole de Câkyamuni.

„Semence des Buddhas, ces quarante-huit commandements secondaires, acceptez-les et les observez. Les Bodhisatwas des temps passés les ont récités, les Bodhisatwas de l'avenir les réciteront et les Bodhisatwas du temps présent les récitent. Ecoutez, semence des Buddhas! Les dix sévères commandements et les quarante-huit commandements secondaires ont déjà

非外道天魔能破。若受佛戒者應護佛戒、如念一子、如事父母、不可毀破。而菩薩聞外道惡人以惡言謗破佛戒之聲、如三百矛刺心、千刀萬杖打拍其身等無有異。寧自入地獄經於百劫而不一聞惡人以惡言謗破佛戒之聲。而况自破佛戒教人破法因緣亦無孝順之心。若故作者犯輕垢罪

如是九戒應當學、敬心奉持

諸佛子是四十八輕戒汝等受持。過去諸菩薩已誦、未來諸菩薩當誦、現在諸菩薩今誦。諸佛子聽十重

“) Mais c'est bien pire.

étés récités par les Buddhas des trois mondes, ils les réciteront et maintenant ils les récitent; moi aussi maintenant je les récite de même. Vous, la foule de ceux qui avez accepté et qui observez les commandements des Bodhisatwas, souverains, princes, magistrats, bhikshus, bhikshunis, upasakas et upāsikas, vous êtes tenus de les accepter, de les observer, de les lire à haute voix, de les expliquer, de les prêcher et de les écrire, afin que le livre des commandements éternels qui conduisent à l'état de buddha se répande dans les trois mondes, que tout ce qui a vie se convertisse et se convertisse sans cesse et arrive à contempler les mille Buddhas, que ces mille Buddhas nous tendent les mains et qu'ainsi on ne tombe pas de naissance en naissance dans les stages inférieurs (voy. la page 33) ou dans les huit péchés qui entraînent le malheur et une renaissance misérable, mais qu'à chaque fois on renaisse homme ou parmi les Devas. J'ai maintenant exposé à grands traits sous cet arbre (de la connaissance) les commandements du Dharma des sept Buddhas; c'est à vous maintenant, ô multitude, à pratiquer de tout votre cœur les prātimokshas et à y joyeusement conformer votre conduite avec respect, comme on le trouve point après point, en détail et clairement exposé, dans les exhortations à suivre l'exemple du roi du ciel incorporel (Lotjana ?)".

„Les savants des trois mille (mondes) qui, assis alors comme auditeurs, les entendirent proclamer par Buddha même, les prirent sur leur tête de tout leur cœur, les acceptèrent joyeusement et les observèrent.

四十八輕戒三世諸佛已誦當誦今誦我今亦如是誦汝等一切大眾若國王王子百官比丘比丘尼信男信女受持菩薩戒者應受持讀誦解說書寫佛性常住戒卷流通三世一切眾生化不絕得見千佛爲千佛授手世世不墮惡道八難常生人道天中我現在此樹下略開七佛法戒汝等大眾當一心學波羅提木叉歡喜奉行如無相天王品勸學中一一廣明三千學士時坐聽者聞佛自誦心心頂戴歡喜受持

„Alors le Buddha Çakyamuni eut achevé d'exposer jusqu'au bout les articles de la loi des commandements dix fois inépuisables, contenue dans les enseignements sur les qualités distinctives et les stages, qu'avait prêchés le Buddha Lotjana qui est assis sur la terrasse de lotus et renferme les mondes. Les mille fois cent millions de Çakyas les annoncèrent aussi de même manière. Depuis le palais du Dewarādja Maheçvara jusqu'au dessous de cet arbre de la connaissance, il prêcha en dix stations les articles de cette loi, ensuite de quoi les multitudes inexprimablement grandes de Bodhisatwas les acceptèrent, les observèrent, les lurent, les récitèrent et les expliquèrent de même manière. Dans les mille fois cent millions de mondes, dans les mondes renfermés dans la terrasse de lotus, dans les mondes nombreux comme les grains de poussière, (les autres Çakyas firent de même). Tous les Buddhas parlèrent du piṭaka des (trente) qualités distinctives (des Bodhisatwas), du piṭaka des (dix) stages, du piṭaka des (cinquante-huit) commandements, du piṭaka des vœux et engagements formés sans fin, du piṭaka des moyens et des résultats et de l'éternité de la nature de buddha — et ainsi tous les Buddhas prirent le piṭaka de toutes les lois innombrables¹⁾. Tous les êtres vivants des mille fois cent millions de mondes le reçurent et avec joie y conformèrent respectueusement leur conduite, et lorsqu'ils développaient sur une grande échelle les (trente) qualités distinctives et les (dix) stages, ils se

爾時釋迦牟尼佛說上蓮華臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品中十無盡戒法品竟千百億釋迦亦如是說從摩醯首羅天王宮至此道樹下十住處說法品爲一切菩薩不可說大眾受持讀誦解說其義亦如是千百億世界、蓮華藏世界、微塵世界。一切佛心藏、地藏、戒藏、無量行願藏、因果佛性常住藏、如是一切佛說無量一切法藏竟千百億世界中一切眾生受持歡喜奉行若廣開

1) Ainsi donc notre Sūtra entier, dans toutes ses subdivisions, fut prêché par les Buddhas dans tous les recoins de l'univers, après qu'ils eurent dans ce but reçu l'inspiration de Lotjana. Comparez les pages 46 et 17.

montraient dans les formes caractéristiques tels qu'elles sont indiquées dans le thème des sept courses du Roi de la belle Lumière de Buddha.

心地相
如佛相
華光王
七行品
中說

明人忍慧強
能持如是法
未成佛道間
安獲五種利
一者十方佛
愍念常守護
二者命終時
正見心歡喜
三者生生處
爲諸菩薩友
四者功德薩
戒度悉成就
五者今後世
性戒福慧滿
此是諸佛子

„L'homme sage¹⁾), dont l'endurance et l'intelligence ont grande force, Et qui donc peut observer des lois telles que celles-ci, Remporte aisément cinq avantages, Avant même qu'il se soit élevé au rang des Buddhas. Premièrement, les Buddhas des dix points cardinaux Pensent à lui avec commisération et le protègent sans cesse; En second lieu, à la fin de sa vie, Il aura en partage la perspicacité²⁾ et la joie de l'âme; En troisième lieu, dans toutes ses phases d'existence futures Il sera l'ami de tous les Bodhisatwas; En quatrième lieu, ses mérites s'amonceilleront, Parce que les commandements seront tous parvenus en lui à perfection³⁾; En cinquième lieu, dans cette existence et dans les suivantes, Son bonheur et son intelligence produits par les commandements qui forment le caractère (de buddha) seront parfaits. Un tel homme est un fils des Buddhas.

1) C'est, semble-t-il, toujours le Buddha Çākyamuni qui parle.

2) Samyagdrichṭi, la première faculté distinctive des Arhats, c'est-à-dire celle de distinguer le bien du mal, la vérité de l'erreur.

3) En effet toutes les œuvres méritoires, les bonnes œuvres, découlent de l'observation des cinquante-huit commandements.

智者善思量
計我著相者
不能生是法
滅壽取證者
亦非下種處
光明照世間
欲長菩提苗
諸法眞實相
應當靜觀察
不來亦不去
不常復不斷
不一亦不異
不生亦不滅

„Que ceux qui sont doués de discernement réfléchissent sérieusement à ces choses
Et méditent les signes distinctifs (des Bodhisatwas), que j'ai exposés (c. à d. les quarante parties de la voie du salut).
Si quelqu'un ne peut pas vivre en conformité de ce code,
Cela annulera les signes distinctifs (des Bodhisatwas), qu'il avait acquis pendant sa vie;

Car il n'est pas alors un sol où la semence a été déposée.
Si (au contraire) on veut faire croître les pousses de la sagesse (bodhi),

Et faire rayonner sur le monde sa lumière et son éclat,
On doit dans le silence et le recueillement approfondir
Les signes vrais et authentiques des prescriptions ici traitées: —
Elles ne naissent ni ne périssent;
Elles ne sont pas éternelles et ne sont pas retranchées;
Elles ne sont pas un, et ne sont pas non plus divisées;
Elles ne paraissent, ni ne disparaissent.

如是一心中
方便勤莊嚴
菩薩所應作
應當次第學
於學於無學
勿生分別想
是名第一道
亦名摩訶衍
一切戲論惡
悉從是處滅
諸佛薩婆若
悉由是處出

„Les prescriptions (contenues dans ce code), qui forment toutes les qualités (des Bodhisatwas),
On doit avec zèle, par tous les moyens efficaces, les faire fleurir
Tout ce qu'un Bodhisatwa doit faire et briller;
On doit s'y appliquer dans un ordre suivi¹⁾,
Et quand on s'exerce à la voie du salut ou ne s'y exerce pas,
On ne doit évoquer en soi la pensée d'aucune autre chose.

1) Suivre méthodiquement la voie du salut, sans intervertir l'ordre des subdivisions.

Voilà le principal chemin de la béatitude,
Ou, comme on l'appelle aussi, le Mahāyāna;
Tout mal provenant de vaines théories
Est détruit en suivant cette voie,
Et le Sarwadjñā¹⁾ des Buddhas
En dérive tout entier.

現在者今學	未來者當學	已於是中學	過去諸菩薩	護持如明珠	於諸佛淨戒	宜發大勇猛	是故諸佛子
-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------

„C'est pourquoi les fils des Buddhas
Doivent développer une grande énergie et beaucoup de zèle,
Et défendre et conserver comme des perles luisantes
Les commandements des Buddhas, qui procurent la pureté.
Tous les Bodhisatwas des temps passés
Se sont appliqués à les mettre en pratique,
Ceux qui ne sont pas encore venus s'y appliqueront,
Et ceux de maintenant s'y appliquent actuellement.

悉得成佛道	願聞是法者	共向一切智	回以施眾生	福德無量聚	我已隨順說	聖主所稱歎	此是佛行處
-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------

„Ce sont ces commandements qui déterminent la conduite des
Et lesquels louent les saints des saints. Buddhas,
Moi aussi je les récite en imitant leur exemple,
Et par là s'amoncellent des bénédictions sans mesure,
Que je répands ensuite sur tous les êtres vivants,
Afin que tous se dirigent vers toute la sagesse possible.
J'espère que ceux qui ont entendu ces lois
Suivront tous la voie qui conduit à la dignité de buddha.

1) La connaissance universelle.

Aperçu raisonné des commandements contenus dans le Sutra du filet de Brahma.

La plupart des écrits chinois se distinguent par le manque plus ou moins complet d'ordonnance des matières dont ils traitent, et le code du Mahâyâna ne fait pas exception sous ce rapport. A le lire tel quel, on n'obtient qu'une impression confuse du contenu, et pour se rendre compte de l'esprit qui l'a dicté et du système qu'il représente, il faut commencer par ranger les dispositions qu'il édicte dans un ordre plus logique.

Or, la première chose qui frappera la lecteur attentif qui entreprend ce travail, c'est l'amour de tout ce qui a vie et souffle, qui parle presque à chaque page. De fait, cet amour est la substance du code et y revient constamment sous différentes faces : mansuétude, désintéressement, compassion, miséricorde, bref tout le complexe de qualités désignées par les deux signes 慈 et 悲. Aussi ces qualités se trouvent-elles en tête des „dix fruits des dispositions du cœur qui font croître le caractère de buddha et qui servent au bien d'autrui“¹⁾; les cinq fruits qui suivent ces deux dans la liste en dérivent naturellement, de sorte qu'il est impossible de parvenir à la dignité de buddha si l'on manque de zèle à pratiquer ces deux vertus.

Le code s'efforce de tirer les plus extrêmes conséquences des principes de compassion et de miséricorde. Voici les commandements dans lesquels se résument les dispositions fondées sur ces principes, éparses dans le Sûtra.

En tout premier lieu, tu ne tueras aucun être vivant, homme ou bête. C'est le premier des prâtimokshas ou commandements suprêmes; aucun autre commandement ne l'égale en importance. Voyez aussi le 20^e commandement secondaire.

Ensuite, tu éviteras de causer de quelque manière que ce soit la mort d'un être vivant et ne mangeras aucune chair²⁾;

Tu ne feras donc pas le commerce des animaux³⁾;

Tu n'auras ni chats, ni porcs, ni chiens⁴⁾;

Tu ne feras pas de feu sans nécessité⁵⁾;

1) Voy. la page 18.

2) Premier prâtimoksha, 3^e commandement.

3) 12^e comm.

4) 32^e comm.

5) 14^e comm.

Tu ne possèderas, ni n'achèteras ou vendras aucune arme tranchante, aucun filet ni piège ¹⁾;

Tu ne fabriqueras pas de cercueils, ne prépareras pas de bois pour cercueils, ne feras pas le commerce de cercueils ²⁾;

Tu ne seras pas ambassadeur, la diplomatie pouvant engendrer la guerre; même tu n'entreras pas dans le camp d'une armée ³⁾;

Tu ne regarderas même pas les guerriers ou les troupes armées ⁴⁾;

Tu ne te chargeras pas de messages de la part d'insurgés ⁵⁾;

Tu ne prépareras pas de nourriture de tes propres mains, ne moudras ou ne pileras pas, ni ne composeras de poisons ⁶⁾;

Tu ne lieras personne ⁷⁾.

Voilà pour ce qui concerne la défense de tuer ou de causer la mort. Mais l'amour pour toutes les créatures a d'autres conséquences encore. Le second prātimoksha dit: Tu ne déroberas pas. Ce commandement est donc d'une très haute importance, qui ne le cède qu'à celle de la défense de tuer. Voyez aussi le 32^e commandement. De là découlent les trois commandements suivants:

Tu ne rançonneras personne ⁸⁾;

Tu n'incendieras pas ce qui appartient à autrui ⁹⁾;

Tu n'useras pas de faux poids et mesures ¹⁰⁾. —

Tu ne tromperas ni ne mentiras, soit par paroles, soit par gestes ¹¹⁾;

Tu ne médiras de personne, ni ne le dénigreras ¹²⁾;

Tu ne mettras personne dans l'embarras par ta calomnie ¹³⁾;

Tu ne divulgueras pas les fautes et péchés des frères dans la foi ¹⁴⁾;

Tu ne causeras le malheur ou l'embarras de personne parmi ceux qui prêchent les commandements ¹⁵⁾;

Tu ne possèderas pas d'esclaves et n'en feras pas le commerce ¹⁶⁾;

Tu ne nourriras de répugnance pour personne, mais pardonneras toujours complètement, n'injurieras pas, ne frapperas pas, n'insulteras pas ¹⁷⁾;

Tu ne tireras vengeance d'aucun méfait, pas même du meurtre de ton père ou de ta mère ¹⁸⁾). La doctrine de Confucius est bien différente. On lit:

„Tszë-hia demanda à Confucius: ‘Quand on a la mort de son père ou de sa mère à venger, comment doit-on se conduire?’ — „Le Maître dit: ‘Que l'on couche alors sur la paille avec son bou-

1) 10^e et 32^e comm.

2) 12^e comm.

3) 11^e comm.

4) 33^e comm.

5) 33^e comm.

6) 29^e comm.

7) 32^e comm.

8) 17^e comm.

9) 14^e comm.

10) 32^e comm.

11) 4^e prātim.

12) 7^e prātim., 13^e comm.

13) 13^e comm.

14) 6^e prātim.

15) 48^e comm.

16) 12^e et 24^e comm.

17) 9^e prātim.

18) 10^e et 21^e comm.

,clier pour traversin, que l'on n'entre pas au service de l'Etat¹⁾, et que l'on ne vive pas avec l'autre sous le même ciel. Et si on le rencontre, fût-ce sur le marché ou à la cour, que l'on ne détourne pas son arme, mais qu'on le combatte²⁾).

L'amour des êtres vivants n'exige pas seulement que l'on s'abstienne de leur faire du mal; il a aussi un côté actif, car une des qualités distinctives des Bodhisatwas consiste à ce qu'ils font du bien aux autres, cherchent à les rendre heureux, travaillent à leur salut. Par conséquent le code donne les prescriptions suivantes:

Tu sauveras toujours de la mort les êtres vivants³⁾;

Tu donneras, sans avarice ni répugnance, ce que tu possèdes à autrui⁴⁾;

Surtout pour un frère dans la foi, qu'il soit d'un rang inférieur, supérieur ou égal au tien, rien ne te sera trop précieux pour le lui donner; tu vendras pour lui ton royaume, tes enfants, tout ce que tu possèdes, jusqu'à ta propre chair⁵⁾;

Tu donneras ton propre corps pour satisfaire la faim des bêtes sauvages⁶⁾;

Tu te chargeras pour autrui des injures, des insultes, des calomnies, de toute espèce de mal; tu cacheras tes propres vertus, pour qu'elles n'éclipsent pas celles des autres⁷⁾;

Tu soigneras les malades⁸⁾;

Tu rachèteras les esclaves⁹⁾;

Tu n'abandonneras pas entre les mains d'autrui l'image de ton père ou de ta mère¹⁰⁾.

Ces commandements sont loin d'épuiser la matière, car l'amour et la miséricorde n'exigent pas seulement que l'on travaille au bien physique d'autrui, mais encore et surtout que l'on amène les autres êtres à la dignité de buddha. Il résulte de là que ces vertus entraînent que l'on se garde strictement de tout ce qui peut induire autrui à pécher, faire échec à sa capacité de réaliser son salut, détruire les mérites qu'il peut déjà avoir

1) Parce qu'alors on appartient au prince et n'a plus le droit de risquer sa vie dans un intérêt personnel.

2) 子夏問於孔子曰、居父母之仇如之何。夫子曰、寢苦枕干、不仕、弗與共天下也。遇諸市朝不反兵而鬪. *Li ki*: 禮記, chap. 10, fol. 33 de l'édition impériale de la période Khien-loung.

3) 20^e comm.

4) 8^e prātim. En outre, la 15^e vertu de la voie du salut (voy. la page 18) consiste dans l'obéissance à ce précepte. 5) 4^e, 6^e, 26^e comm. 6) 16^e comm.

7) 7^e prātim.

8) 9^e comm.

9) 31^e comm.

10) 31^e comm. Les arts magiques permettent de causer du malheur aux gens, pourvu que l'on ait leur image.

acquis sur la voie de la buddhification. On lit donc dans le code:

Tu ne feras pas le commerce des boissons enivrantes, ni ne le favoriseras de quelque manière que ce soit, ces boissons étant une occasion de péché et enlevant à l'esprit cette lucidité qui est indispensable pour l'œuvre du salut¹⁾;

Tu dois éviter de causer même indirectement un péché, le meurtre d'un être vivant, tout acte contraire aux commandements²⁾;

Tu ne paillarderas point, car en péchant contre la chasteté on fait aussi pécher son complice³⁾;

Tu encourras la peine du parādjika, si tu portes de quelque manière que ce soit quelqu'un à violer un seul des prātimokshas⁴⁾;

Tu ne neutraliseras point les bonnes œuvres faites par un autre et ne seras pas cause qu'elles manquent leur but⁵⁾.

Pourqu'on fasse le salut des êtres vivants, il est indispensable qu'on leur en fasse connaître les moyens, c'est-à-dire qu'on leur donne la connaissance des sūtras en général, et spécialement celle du Sūtra du filet de Brahma, puisqu'il contient tout ce qu'il faut faire pour parvenir à la dignité de buddha. Il est par conséquent tout naturel que les prescriptions relatives à la prédication abondent dans ce Sūtra. Le zèle à parler de la doctrine et du bien est la seizième vertu de la voie du salut⁶⁾; ne pas prêcher le Dharma est un péché, frappé de parādjika dans le huitième prātimoksha, et le devoir de prêcher est visé en outre dans les 15^e, 18^e, 20^e, 31^e, 39^e et 46^e commandements. On doit lire à certains jours les commandements et les sūtras aux morts eux-mêmes, afin qu'ils obtiennent le salut⁷⁾.

Il résulte de là que chacun est tenu de savoir couramment par cœur ces excellents prātimokshas, ainsi que les quarante-huit commandements secondaires, dont la mise en pratique est suffisante et nécessaire pour devenir Buddha, et c'est donc un péché de ne pas se les réciter jour et nuit à soi-même⁸⁾. De même c'est un devoir de faire pour les commandements de la propagande en les répandant par écrit, et y manquer est un grave péché; si l'on manque de matériaux, que l'on prenne son sang pour encré, sa moëlle pour eau, ses os pour en faire des pinceaux, et que l'on écrive sur n'importe quoi⁹⁾. Si les magistrats

1) 5^e prātim.

2) 30^e comm.

3) 3^e prātim., 36^e comm.

4) Voy. tous les dix prātimokshas.

5) 32^e comm.

6) Voy. la page 18.

7) 20^e et 39^e comm.

8) 34^e comm.

9) 44^e comm. Il nous semble que ce commandement a dû être rédigé avant que l'on fit usage de l'imprimerie, qui sans doute, s'il en était autrement, aurait été nommée parmi les moyens de propagande, dans un texte où celle-ci est présentée comme si extrêmement importante. L'on n'est pas encore parvenu à déterminer avec certitude quand on a commencé en Chine à multiplier les écrits par le moyen de l'impression.

défendent d'écrire les sūtras et winayas, ils commettent un péché secondaire¹⁾). Il va sans dire que tous ces commandements obéissent à la même intention que l'ordre donné par Çākyamuni à tout le monde de réciter les commandements²⁾), et que la déclaration de ce Buddha, disant que celui qui néglige ce devoir n'est pas Bodhisatwa, n'est pas semence des Buddhas³⁾).

Quelque ardent que soit l'esprit de propagande qui se manifeste dans notre code, l'Eglise juge un mauvais sermon pire que point de sermon du tout; la prédication n'est donc pas l'affaire de chacun, et ceux qui n'ont pas l'intelligence du Dharma commettent un gros péché s'ils s'en mêlent⁴⁾). En outre, les prédictateurs ne doivent pas jeter leurs perles devant les pourceaux, et ont à s'abstenir de prêcher les cinquante-huit commandements devant les hérétiques, puisque également ceux-ci n'en veulent pas⁵⁾); cela leur est toutefois permis, même imposé, dans le cercle de leur parenté⁶⁾.

Il ne suffit pas que la voie du salut soit prêchée; il faut aussi qu'on écoute la bonne parole; ne pas le faire est un péché très grave aux yeux de l'Eglise, qui, sans jamais avoir recours à la violence, est trop pénétrée du désir que tous les hommes soient sauvés pour n'avoir pas le „conraignez-les d'entrer” dans son programme. On doit donc faire grand accueil à un maître de dharma étranger et, quand on a pourvu à tous ses besoins, le prier d'annoncer la loi même trois fois par jour⁷⁾); un jeune initié qui aurait la présomption de négliger de s'enquérir de la loi auprès de ceux qui sont plus avancés que lui, commetttrait un péché secondaire⁸⁾), et il en est de même de celui qui, sachant que l'on prêche quelque part, n'importe où, ne s'empresse pas d'aller écouter⁹⁾).

Du moment que l'on voit dans les sūtras et winayas les agents suprêmes de la bénédiction, il n'est pas surprenant qu'on attribue aussi à ces saintes écritures une puissance préservative contre les dangers et les malheurs. En effet, qui peut le plus, peut le moins: l'écriture sainte, capable de faire de n'importe qui un Buddha, peut tout. Aussi est-il prescrit, d'accord en même temps avec le devoir qui incombe toujours aux Bodhisatwas de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour le bien d'autrui, de les lire quand quelqu'un tombe malade, quand un danger menace le pays, quand on redoute des malheurs publics et des

1) 47^e comm.

2) Voy. la page 31.

3) Voy. la page 32.

4) 18^e comm.

5) 42^e comm.

6) 15^e comm.

7) 6^e comm.

8) 22^e comm.

9) 7^e comm.

rebellions, en cas d'incendie, d'inondation, quand quelqu'un est retenu prisonnier, etc.¹⁾). L'Eglise vénère l'écriture sainte et en fait l'objet de soins qui diffèrent peu de l'idolatrie. On doit pour l'y serrer faire des sacs des matières les plus précieuses, et en outre y sacrifier, sous peine d'être souillé de péché²⁾), de même que l'on est souillé si on ne la rachète pas lorsqu'elle est tombée aux mains de mécréants ou d'hérétiques³⁾.

Une Eglise tellement propagandiste, passionnée de prêcher, de convertir, de sauver, ne peut que faire une guerre acharnée aux doctrines hérétiques qui neutralisent son influence. La septième des vertus wadjra de la voie du salut exige une acceptation sans réserve du Mahāyāna⁴⁾). La secte que l'Eglise a le plus en horreur est celle du Hinayāna, qui conduit les êtres vivants à un moindre degré de perfection qu'elle, et le code la mentionne nominativement quand il parle des hérétiques. Il déclare péché faisant souillure l'adoption de doctrines hérétiques ou hinayānistes⁵⁾), l'enseignement tiré d'un livre hérétique ou hinayāniste⁶⁾), l'étude d'un livre semblable quand on est déjà en possession du Mahāyāna⁷⁾), même une seule pensée accordée au Hinayāna⁸⁾).

L'amour et la miséricorde du Mahāyāna s'adressent à l'universalité des êtres, de même que les lois qui les prescrivent, car les deux, vertus et lois, émanent de Lotjana c. à d. de l'ordre universel, qui règne sur la terrasse de lotus embrassant tous les mondes⁹⁾). Il va donc de soi que, puisque les lois sanctifiantes appartiennent à tous comme produites par l'ordre universel, personne n'en doit être exclus, ce que du reste la miséricorde universelle défend déjà; donc même les fantômes et les animaux peuvent recevoir les commandements¹⁰⁾), et chacun doit être admis à l'ordination¹¹⁾), qui est la réception solennelle dans le Sangha, dont le but est la mise en pratique conscientieuse des lois. Nous parlerons de cette ordination dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

Le code mentionne fréquemment „les lieux du Sangha”, 俗坊. Ce sont les couvents, ses sièges principaux, où le clergé s'établit pour vaquer à l'observation des commandements. Les monastères sont ainsi des institutions de salut, et la loi voulant que l'on manifeste sa miséricorde et sa charité en amenant chacun au salut, elle veut donc que l'on concoure avec zèle à la fondation et à l'entretien des couvents. De là le commandement

1) 39^e comm.

2) 44^e comm.

3) 31^e comm.

4) Voy. la page 19.

5) 8^e comm.

6) 15^e comm.

7) 24^e comm.

8) 34^e comm.

9) Voy. la page 20.

10) Voy. la page 31.

11) 40^e comm.

qui prescrit d'ériger des monastères avec des forêts, parcs et champs, et aussi des pagodes de Buddha et autres lieux où l'on peut siéger en dhyāna pour avancer vers la perfection¹⁾). En revanche, incendier un couvent est un péché faisant souillure²⁾), et les magistrats se rendent coupable d'un péché égal s'ils édictent des décrets contre l'érection de bâtiments destinés au Sangha et contre ceux qui embrassent l'état ecclésiastique, comme aussi s'ils portent la main sur les terres et les bâties des couvents³⁾).

Un point qui mérite tout à fait d'être relevé est la manière dont le code insiste sur la méthode pour faire le salut de soi-même et d'autrui consistant à former des vœux dans ce but. Trois commandements en parlent⁴⁾), et il faut bien que l'on attribue à ces souhaits une grande force, puisque le code les rend obligatoires sous peine, si on les néglige, d'être coupable d'un péché faisant souillure, et qu'il dit qu'il faut sacrifier son corps plutôt que de renoncer à former des vœux pour son salut⁵⁾). Cela s'explique aisément: c'est le dhyāna sous une forme spéciale. Nous avons déjà fait remarquer que le Mahāyāna admet la puissance créatrice de la pensée⁶⁾), et que pour cela l'école du Dhyāna cherche la félicité en tournant la pensée vers la bénédiction suprême. Des vœux et des désirs ardents étant au fond aussi des pensées, ils doivent aussi ressortir des effets salutaires; c'est un dhyāna qui peut produire aussi le salut d'autrui. Le devoir des Bodhisatwas de renouveler continuellement les vœux ardents sous forme même de serment qu'ils doivent émettre pour rester libres de péché en vue de leur propre salut⁷⁾), appartient évidemment au même ordre d'idées.

On voit que l'esprit de cette école de la Miséricorde, dont nous avons parlé parmi celles qui ont anciennement fleuri en Chine pour ensuite se fondre dans celle du Dhyāna⁸⁾), a indubitablement continué à prédominer: la miséricorde est la moelle du Mahāyāna et de son code. Cependant l'école du Dhyāna y est aussi représentée directement, et par autre chose encore que par les vœux et les serments prescrits pour le salut des autres et de soi-même, comme nous venons de le voir. En effet un chef du dhyāna est désigné nominativement dans notre Sūtra comme exerçant en cette qualité des fonctions dans le couvent⁹⁾); il est question de deux périodes du dhyāna, une en été, l'autre en hiver¹⁰⁾), et on fait un devoir de l'établissement de localités destinées au clergé

1) 39^e comm.

2) 14^e comm.

3) 47^e comm.

4) Le 35^e, le 36^e, à la fin, et le 45^e.

5) 35^e comm.

6) Pages 4 et 6.

7) 36^e comm.

8) Page 5.

9) 25^e comm.

10) 37^e comm.

assemblé en dhyāna¹⁾). Nous entrerons dans plus de détails à ce sujet au cours de la seconde partie de cet ouvrage.

L'école de la Pénitence²⁾), elle aussi, se retrouve dans notre code. C'est un péché secondaire que de ne pas exhorter un pécheur à la pénitence, ou, s'il fait partie du couvent, que de ne pas le dénoncer lors de l'Uposatha, ou lecture des commandements³⁾), et dans les prātimokshas on déclare parādjika celui qui repousse les excuses pénitentes que quelqu'un d'autre lui offre⁴⁾). Ainsi l'on voit de nouveau que c'est un péché des plus graves que d'empêcher quelqu'un de faire une action sanctifiante, et que l'on doit même contraindre les autres à en accomplir. Enfin il est encore prescrit d'expier ses péchés par la pénitence avant de recevoir les commandements, c'est-à-dire avant l'ordination⁵⁾.

Le code accorde une attention particulière à une dernière méthode encore de sanctification; nous voulons dire l'ascétisme. Embrasser la vie de moine ou de nonne mendiants y est aussi un moyen de monter vers le perfectionnement; c'est pour cela que les noms de bhikshu et de bhikshuni s'y rencontrent si souvent dans le sens de frère ou sœur dans le salut. Toutefois on les nomme toujours après les Bodhisatwas, ceux-ci occupant, de par leur acceptation des cinquante-huit commandements, un rang plus élevé sur l'échelle de la perfection que les bhikshus ou āramanas, qui n'atteignent que le rang d'Arhat, parce qu'ils n'ont pour règle de conduite que les deux cent cinquante commandements du Prātimoksha hinayānistre. Quant à l'absorption de l'école du Winaya, sortie du Hinayāna, dans le Mahayāna, nous en avons parlé plus haut⁶⁾.

Le Mahayana étant plus jeune que le Hinayana et n'en étant au fond qu'une évolution, il n'est pas étonnant qu'il y ait fait des emprunts. Or ce qu'il y prenait ne pouvait guère être autre chose que l'ascétisme, le seul grand moyen de salut pratiqué par le Hinayana. On n'aurait pu le renier sans rompre de fait avec l'Eglise et avec son saint fondateur, que le témoignage unanime des traditions et des écrits sacrés représentait comme ayant cherché la perfection en pratiquant l'ascétisme. Si donc le code du Mahayana s'élève continuellement avec passion contre le Hinayana, qu'il traite toujours d'hérétique, c'est uniquement parce que celui-ci se contente de l'ascétisme, ne connaît pour les mortels pas d'ambition plus haute que celle de parvenir au rang

1) 39^e comm.

2) Voy. la page 4.

3) 5^e comm.

4) 9^e pratim.

5) 23^e comm.

6) Voy. la page 7.

d'Arhat, et considère comme futiles et sans vertus tous les moyens par lesquels on voudrait s'élever plus encore; cette condamnation ne s'adresse point au moyen même de salut préconisé par le Hinayāna. C'est si vrai, que le Mahayāna place même le renoncement aux choses de ce monde en tête de sa voie du salut et en fait ainsi la première vertu à laquelle doit tendre qui-conque recherche la perfection¹⁾. Du reste ceci découle directement de la grande doctrine de la miséricorde qui domine le tout; comment exercer complètement, parfaitement, cette vertu, si l'on n'a pas commencé par se rendre pour soi-même complètement indifférent aux biens de la terre?

Aussi le vingt-quatrième commandement prescrit à celui qui recherche le salut de renoncer aux sept choses précieuses, et il ressort du dix-septième que, même s'il possède pouvoir et influence, il vit de ce qui appartient à d'autres; la même conséquence découle des commandements vingt-six, vingt-sept et vingt-huit. On voit aussi par ces trois derniers commandements que, puisqu'il ne possède rien en propre, tous les présents qu'il reçoit appartiennent à sa communauté entière, y compris les religieux étrangers qui y font temporairement séjour. Il est question de tournées mendiantes pendant les périodes de dhūtāṅga²⁾; l'incontinence est défendue aux Bodhisatwas, sans que toutefois, à ce qu'il semble, tout commerce sexuel leur soit absolument interdit³⁾; ils ne doivent pas trafiquer des beautés des hommes ou des femmes⁴⁾, ni écouter la musique et le chant, prendre part aux jeux de hasard ou les regarder⁵⁾; l'usage de l'ail, des poireaux et des oignons, légumes fort aimés des Orientaux, ne leur est pas permis⁶⁾, non plus que celui du vin⁷⁾. Il faut toutefois remarquer que cette dernière défense est fondée sur ce que les boissons alcooliques obscurcissent l'intelligence et conduisent ainsi au péché⁸⁾, plutôt que sur le fait qu'elles sont agréables.

Deux systèmes importants dans l'art de faire son salut sont restés sans influence sur notre code; ce sont ceux représentés anciennement en Chine par l'école des Mystères et par celle du Pays de la pureté ou d'Amitabha⁹⁾. Il est vrai qu'il est dit dans le vingtième et dans le trente-neuvième commandement que, lorsque quelqu'un meurt, on doit faire lire les sūtras et winayas pour son salut, et que l'on doit répéter la chose à certains jours qui

1) Voy. la page 17.

2) 37^e comm.

3) 3^e prātim.

4) 29^e comm.

5) 33^e comm.

6) 4^e comm.

7) 2^e comm.

8) Comp. le 5^e prātim.

9) Voy. la page 5.

s'échelonnent après le décès; il est vrai aussi qu'actuellement les laïques assez riches pour payer les lecteurs se conforment à ces commandements. Mais il ne s'agit point en ceci des messes magiques de l'école des Mystères; elles ne figurent pas dans notre code, puisqu'elles ne se sont pas produites en Chine avant le huitième siècle¹⁾. Ce qui est plus difficile à expliquer est l'absence de quelque allusion que ce soit à Amitābha ou à son école, laquelle pourtant a déjà existé en Chine au commencement du cinquième siècle. Si l'on réfléchit que la méthode de salut de cette école a toujours joui d'une grande popularité en Chine, on est tenté de conclure de ce silence que notre code existait déjà vraiment à une époque antérieure au cinquième siècle.

Outre les prescriptions du Sūtra du filet de Brahma que nous avons pu dans les lignes qui précédent ranger dans un ordre systématique, il en reste quelques unes que l'on ne saurait rattacher à des méthodes de salut spéciales. Les princes et les magistrats doivent accepter les commandements (recevoir l'ordination) avant d'entrer en fonctions²⁾; la divination et les arts magiques, quels qu'ils soient, sont sévèrement interdits aux fils de Buddha³⁾; ils ne doivent pas être possédés⁴⁾, ni mal parler du Triratna ou d'un Buddha⁵⁾, ni permettre même de s'élever en eux une seule pensée de pécher contre le code, ce qui serait un péché faisant souillure⁶⁾.

Cette revue permettra, croyons-nous, au lecteur de se rendre compte d'une manière générale du contenu du Sūtra du filet de Brahma. Cependant cela ne suffit pas pour le comprendre parfaitement dans tous ses détails, car pour cela il faut le voir à l'œuvre dans la pratique, à l'œuvre dans ce que font et ce qu'évitant ceux qui, soit dans les couvents, soit dans le monde laïque, se sont donnés tout entiers à la tâche de faire leur salut. En effet, la vie monastique en Chine se trouve complètement sous l'empire de ce code; c'est lui qui l'a faite ce qu'elle est, et elle constitue donc son meilleur commentaire. Nous allons nous efforcer dans les chapitres suivants d'ouvrir ce commentaire sous les yeux de nos lecteurs, ce qui nous permettra en même temps de mettre en lumière le grand rôle joué en Chine par le Sūtra du filet de Brahma.

1) Voy. la page 5.

2) Premier comm. Il est réellement dit de l'empereur Wou 武, de la dynastie des Liang, qu'il »accepta les commandements de Buddha», 受佛戒, en 518 (Voy. les »Histoires du Sud de l'Empire», 南史, chap. 6, f° 29 de l'édition impériale de la période de Khienlung); malheureusement on ne dit pas en même temps quels commandements il reçut, les 250 du Prātimoksha ou ceux du Sūtra du filet de Brahma.

3) 29^e et 33^e comm. 4) 30^e comm. 5) 10^e prātim., 30^e comm. 6) 43^e comm.

SECONDE PARTIE.

Influence du code mahâyâniste sur la vie monacale et sur le monde laïque.

CHAPITRE I.

LES COUVENTS.

Ce qui va suivre est tiré avant tout de ce que nous avons personnellement vu et examiné sur le sol même de l'Empire du Milieu. Nous avons visité dans ce but après les principaux couvents de la province de Fouhkien, y avons fait de longs séjours, y avons suivi de près l'existence des moines, consulté les sûtras, les winayas et les manuels en usage parmi eux, et confié au papier les résultats de notre enquête. Nous avons aussi fait usage d'un grand nombre de manuscrits, que les abbés des monastères se décidaient à nous céder temporairement quand nous ouvrions notre bourse, et que nous avons copiés; l'argent en ceci n'était pas de trop, les moines faisant d'ordinaire fort les mystérieux pour tout ce qu'ils possèdent de non imprimé. Quand nous ferons dans ce qui suit des citations sans en indiquer la source, c'est qu'elles sont tirées de manuscrits de ce genre, ou bien encore de manuels imprimés, de ceux qui sont généralement employés comme guides par les moines et parmi lesquels les „Lois de pureté de Poh-tchang”, mentionnées à la page 2, est le principal.

Il a déjà été dit plus haut ce que c'est qu'un couvent en Chine; c'est un lieu où vivent réunis un certain nombre de personnes dans l'intention de faire leur salut en pratiquant une ou plusieurs des méthodes admises par l'Eglise¹⁾. Les membres de la communauté prennent pour guide le Sûtra du filet de Brahma, ou du moins se dirigent d'après les cinquante-huit commandements qu'il contient. Ils se préoccupent généralement peu de la voie du salut dont la description y est aussi contenue, parce qu'on la suit de façon à monter au rang des Buddhas, auquel elle conduit, déjà par le fait que l'on observe exactement les commandements²⁾.

1) Comp. la page 6.

2) Voy. la page 23.

En théorie, les couvents doivent leur existence au trente-neuvième commandement; en réalité leur fondation en Chine est sortie du désir de travailler au bonheur et au perfectionnement d'autrui, et ils sont donc un fruit de la miséricorde et de l'amour qui embrassent tout ce qui existe. On peut signaler dans les livres d'histoire le cas de maint monastère fondé par quelqu'un dans un accès de piété d'une espèce ou d'une autre, et d'autres cas, au moins aussi nombreux, où la fondation est venue de ce que l'on voyait dans les couvents un moyen d'exercer une influence sur les accidents climatériques, ou, comme les chinois disent, „de régler le *foung choui* (le vent et l'eau)”, 制風水. Il existe, commençant déjà aux débuts du quatrième siècle, toute une série de récits de couvents fondés dans des localités où il fallait conjurer des dragons qui causaient des orages et des tempêtes, ou faisaient déborder les eaux en déluge des montagnes dans la plaine; d'autres, établis dans des lieux où, en temps de sécheresse, le clergé avait suscité des dragons et ainsi fait venir des averses, etc., etc., et c'est un fait qu'actuellement le peuple les maintient uniquement parce qu'il est convaincu qu'ils règlent les vents et les pluies, et ainsi assurent les moissons, exposées, dans la Chine déboisée, à une destruction périodique causée par la sécheresse. Chaque contrée a en conséquence son couvent de *foung choui*; dans les contrées montagneuses celui-ci a d'ordinaire été construit sur les pentes le long desquelles doit couler l'eau indispensable à l'agriculture. Les habitants se cotisent librement pour l'érection et l'entretien des bâtiments, en récompense de quoi les moines sont tenus, toutes les fois que besoin est, de faire cesser la sécheresse au moyen de leurs cérémonies, de faire tomber l'eau du ciel, et ainsi de prévenir la famine. Ces moines sont donc de vrais prêtres du *foung choui*, entretenus en cette qualité par le peuple.

A chaque couvent est adjoint une commission de *toung chi*, 董事, „intendants, administrateurs”, composée de notables qui organisent la cotisation pour le soutien de l'institution. Leurs contributions personnelles se trouvent d'ordinaire parmi les plus considérables, car en Chine on n'est pas notable si on n'a pas beaucoup d'argent et ne fait pas de grandes dépenses. En outre les administrateurs veillent à ce que le couvent soit bien entretenu, car s'il disparaissait, le *foung choui* disparaîtrait avec lui, et le *foung choui* disparu, loin est la prospérité de la contrée. Les fonctions de *toung chi* sont donc très méritoires, comme il l'est aussi de donner de l'argent pour l'entretien d'un couvent; c'est une preuve de la grande miséricorde et de l'amour que l'on nourrit

pour les autres hommes. Toutefois on voit que les Chinois en général envisagent ces choses d'un tout autre œil que ne le veut le code mahayāniste.

Les couvents buddhistes doivent l'influence météorologique qu'on leur attribue essentiellement au fait que les trois images du Triratna se trouvent érigées, pour l'adoration des habitants, dans le bâtiment central et principal de l'établissement; or ces images symbolisent le Dharma, ou l'ordre universel et ses lois, le Buddha, ou dieu du temps et de la lumière, et le Sangha, ou l'ensemble de tous les saints et heureux qui ont un rôle dans le cours universel des choses. Quand il s'agit de construire un édifice religieux, les professeurs de *foung choui* ont voix au chapitre, plus encore que les architectes, et ils ont soin de toujours placer le Triratna là où, suivant les règles de leur prétendue science, se trouve le confluent ou nœud des influences des montagnes, collines, rivières, étangs et autres objets naturels environnans; en outre, ils régularisent ces influences en érigeant en divers endroits des colonnes heptagonales, sur chacune des faces desquelles est inscrit le nom d'un des sept Tathāgatas, ou soleils du temps présent et de six périodes passées¹⁾. Souvent aussi ils érigent sur le terrain appartenant au couvent une pagode élevée, dans laquelle on garde une image ou une relique de Cakyamuni, afin que l'âme, l'esprit, l'influence souveraine de ce dieu de la lumière rayonne au loin tout à l'entour, sur tous les endroits d'où l'on peut apercevoir la pagode, et en chasse tous les esprits des ténèbres et du mal. Nous ne pouvons cependant entrer ici dans les détails de l'organisation du *foung choui* et du concours qu'il prête à l'Eglise buddhiste. Revenons au code du Mahāyāna et au rôle qu'il joue, tant dans les couvents que dans le sein du monde laïque. Nous le suivrons, pour plus de facilité, dans l'ordre de la revue systématique que nous en avons donnée aux pages 89 et suivantes.

1) Voy. la page 61.

CHAPITRE II

DÉFENSE DE FAIRE DU MAL A QUELQUE ÊTRE VIVANT QUE CE SOIT.

Naturellement les habitants des couvents, sortis du monde pour se consacrer exclusivement à la recherche de l'état de buddha, sont tenus avant tout de s'abstenir de tout acte pouvant porter dommage à des êtres vivants, et il est de fait qu'ils observent assez exactement les commandements qui traitent de cette matière¹⁾. Leur complaisance et leur indulgence les uns à l'égard des autres, la concorde et l'esprit de paix qui règnent parmi eux, sont de fait fort remarquables. Sans doute la vertu d'endurance qui figure comme troisième pâramita dans la voie du salut²⁾ est pour beaucoup dans cet état de choses. Sous ce rapport les couvents forment le contraire le plus parfait avec le monde rapace et querelleur qui les entoure; ici, chacun est le rançonneur né de son prochain, mentir et tromper sont des espèces de beaux arts, et les actes de cruauté commis sur bêtes et gens sont journaliers. Dans les couvents on n'a d'esclaves ni mâles, ni femelles, et on ne possède pas non plus de chiens.

Dans tous les couvents de quelque importance les moines s'absentent rigoureusement de nourriture animale, et ne permettent même à rien de ce qui peut porter ce nom de franchir le seuil de l'établissement, si bien que leurs serviteurs et les autres laïques salariés qui l'habitent doivent aussi se contenter du régime végétarien. Les œufs aussi sont défendus, car, dit-on, il y réside de la vie; un grand nombre de moines prétendent que le lait est permis, mais nous n'en avons jamais vu dans un couvent. Rien de ce qui provient d'un animal ne doit être pris, même à titre de remède. Ces règles sont mal observées par les ecclésiastiques buddhistes qui habitent les petits temples que l'on voit un peu partout; la principale occupation de ces prêtres est de lire les sūtras auprès des morts et de célébrer les messes que les laïques leurs commandent en faveur des légions d'âmes des défunt. Beaucoup de ces religieux mangent de la viande et du poisson, mais ils ne rentrent pas dans la classe d'aspirants à la sainteté auxquels se rapporte cet ouvrage. Ce sont des prêtres séculiers, qu'il ne faut pas confondre avec les moines, quoique

1) Voy. les pages 89 et 90.

2) Voy. la page 17.

un grand nombre d'entre eux aient accepté les commandements par l'ordination décrite dans notre dernier chapitre. Nous aurons à en reparler.

Même lorsqu'ils se trouvent en dehors de leur couvent, les moines s'abstiennent de manger ce qui vient des animaux. Du reste, la tentation n'existe guère pour eux; quand ils ont suivi sans interruption pendant un ou deux ans un régime végétal, cela leur donne pour la viande et le poisson une répugnance invincible. Il est plusieurs fois arrivé à l'auteur de ces lignes, lorsqu'il prenait son repas dans quelqu'un des couvents où il a séjourné, de recevoir la visite de moines curieux de voir comment il mangeait et ce qu'il mangeait; mais il leur suffisait de sentir l'odeur de son rôti de porc ou de son gigot de chèvre pour être contraints de quitter précipitamment l'appartement; ils se sentaient pris de nausées.

Avec un végétarianisme aussi strict il va sans dire que, si des laïques non végétariens viennent séjourner quelque temps dans un couvent, il ne leur est pas permis de faire préparer leurs aliments dans la cuisine des moines. On a pour eux de petites cuisines séparées, où leurs propres domestiques peuvent leur faire leur fricot.

Nos candidats à la sainteté observent exactement aussi le commandement qui leur défend de préparer eux-mêmes des aliments, de moudre ou de piler. Sans doute ce travail leur est interdit parce qu'en s'y livrant on risque de tuer des animaux minuscules, et ils l'abandonnent à des cuisiniers qui n'ont pas reçu l'ordination, appelés „chefs des meules”, 磨頭, et „chefs du feu”, 火頭. Ces cuisiniers sont aux ordres de moines de cuisine, chargés de surveiller ce qu'on cuit et comment on le cuit, et de présider à la distribution, ce qui n'est point considéré du tout comme une violation du commandement.

Il semble qu'il devrait être impossible de rien découvrir qui ressemble même de loin au militarisme au sein d'une Eglise qui place en tête de ses commandements la défense de tuer, et qui pousse la chose au point de défendre, sous peine de commettre un péché faisant souillure, de posséder, d'acheter ou de vendre une arme tranchante ou un lacet, et même de regarder des guerriers ou des troupes. Actuellement tout militarisme est en effet absent de l'Eglise, mais il n'en a pas toujours été ainsi aux époques de troubles, tant s'en faut. Pour preuve nous offrons à nos lecteurs les extraits suivants, tous tirés d'écrits historiques chinois du premier rang.

Les „Livres de la dynastie des Wei”, 魏書, rapportent que

l'empereur Hiao-wou 孝武, monté sur le trône de la partie septentrionale de l'empire l'an 532 de notre ère, avait dans sa suite militaire „le Karmadāna général Hwoui-tchen”, 都維那惠臻, qui portait le grand sceau sur son dos et un sabre à la main¹⁾). Le chapitre 213 des „Nouveaux livres de la dynastie des Thang”, 新唐書, et le chapitre 124 des „Anciens livres” de la même maison, 舊唐書, racontent du moine buddhiste Youentsing 圓靜, du mont Soung 嵩, dans la province de Honan, que, quoique octogénaire, il se mit en 809 à la tête d'une révolte et fut fait prisonnier à la suite d'une attaque de la ville de Loh-yang, où il fut repoussé. Il fut condamné à avoir les pieds coupés, et le bourreau ne parvenant pas à lui trancher l'os du cou de pied, il dit avec mépris: „Il ne peut pas couper une jambe, et on l'appelle fort!” Alors il plaça lui-même sa jambe dans une meilleure position et son pied tomba.

On lit au premier chapitre du *Touh cheng tsah tchi* 獨星雜志: „Le couvent de Youen-thoung des monts Lu est situé au pied du „Pic de l'Oreille de cheval et est un Caitya célèbre sur la rive „gauche du Yang-tzé. Pendant la dynastie des Thang méridionaux, „l'empereur lui fit don de mille *khioung* de terre, de sorte qu'il „possédait des moyens de subsistance extrêmement abondants pour „les centaines de disciples qui y vivaient. Lorsque l'armée royale „traversa le fleuve, les moines, se formant en avant-garde, s'avancèrent pour l'empêcher; mais la ville de Kin-ling (Nanking) „s'étant rendue peu après, ils se retirèrent. Si Li Youh²⁾ avait „aimé le peuple autant que les moines, le peuple aussi tout ensemble aurait montré sa gratitude à sa dynastie”³⁾).

La première moitié du douzième siècle, qui vit tomber la partie septentrionale de l'empire, jusqu'alors sous la domination de la dynastie des Soung, dans les mains des Tatares Kin, a été particulièrement riche en moines buddhistes guerriers. Le chapitre 362 de l'„Histoire de la dynastie des Soung”, 宋史, nous fait connaître un

1) Voy. le *Jih tchi louh*, 日知錄, chap. 29.

2) Dernier empereur des Thang méridionaux. Cette dynastie fut renversée en 975, après que sa capitale Nanking eut été prise par le premier empereur de la maison de Soung.

3) 廬山圓通寺在馬耳峯下、江左之名刹也。南唐時賜田千頃、其徒數百衆養之極其豐厚。王師渡江寺僧相率爲前鋒以抗、未幾金陵城陷、其衆乃遁去。使李煜愛民如僧則其民亦皆知報國矣。

religieux du nom de Tchao Tsoung-yin 趙宗印, qui fut nommé „commandant en chef de l'infanterie et de la cavalerie”, 節制軍馬, dans une campagne contre les Tatares; „il compona de moines un détachement, que l'on appela l'escadron des Révérends victorieux”¹⁾). On lit à la fin du chapitre 455 du même ouvrage: „Le moine Tchun-pao était natif de Tai-tcheou et abbé dans les monts Wou-tai. Pendant les troubles de la période de Tsing-khang²⁾) il s'exerça dans les montagnes avec ses disciples à l'art militaire. L'empereur Khin-tsoung l'envoya chercher, s'entretint avec lui dans un appartement à part, et lui montra sa faveur, en lui faisant de riches présents. De retour dans ses montagnes, Tchun-pao rassembla des troupes encore plus nombreuses pour aider à soumettre l'ennemi. Le district n'avait point de gouverneur et les ennemis s'avançaient en nombre immense; pendant des jours et des nuits il les repoussa, mais à la fin il ne put plus leur tenir tête. Le couvent et les cellules furent réduits en cendres. Le chef des ennemis donna des ordres pour que l'on prit Tchun-pao vivant. Quand on l'eut amené devant ce chef, il le contredit librement, sans donner aucun signe de faiblesse, et pourtant le capitaine surpris ne pouvait pas se décider à le faire mettre à mort. Il essaya en cent manières, par la bouche du préfet Liou Tao, de le persuader (de faire cause commune avec les rebelles), mais Tchun-pao refusa de l'écouter, disant: 'Notre loi nous défend de trahir notre foi jurée; j'ai promis à l'empereur de la dynastie des Soung de mourir pour lui; comment violerais-je ma promesse?' Il se soumit joyeusement à la mort par le sabre”³⁾).

L'épisode suivant, datant de 1160 et se rapportant à la même lutte entre les maisons de Soung et de Kin, est rapportée au chapitre 401 de l'„Histoire de la dynastie des Soung”: „A la mort de Liang, chef des Kin, tous les braves de Tchoung-youen se levè-

1) 以僧爲一軍號尊勝隊.

2) 1126 de l'ère chrétienne.

3) 僧真寶代州人、爲五臺山僧正。靖康之擾與其徒習武事於山中。欽宗召、對便殿、眷賚隆縟。真寶還山、益聚兵助討。州不守、敵衆大至、晝夜拒之、力不敵。寺舍盡焚。曾下令生致真寶。至則抗詞無撓、曾異之、不忍殺也。使郡守劉駒誘勸百方、終不顧、且曰、吾法中有口回之罪、吾旣許宋皇帝以死、豈當妄言也。怡然受戮。

„rent jusqu'au dernier. Keng-king leva des troupes dans le Chan-toung, et Sin Khi-tsih lui conseilla de décider fermement une expédition vers le sud. Le moine buddhiste I-twan aimait à parler de choses militaires et Khi-tsih l'avait beaucoup fréquenté dans ses heures de loisir. Pendant que Khi-tsih se trouvait à l'armée de Keng-king, I-twan leva plus de mille hommes; une nuit, il vola les sceaux et s'enfuit. Keng-king, hors de lui de fureur, voulait mettre Khi-tsih à mort, mais celui-ci lui dit:

„‘Accorde-moi un délai de trois jours; si pendant ce temps je ne m'empare pas de lui, je consents à mourir aussitôt’. Supposant que le moine se rendrait en toute hâte auprès du commandant en chef des Kin, pour lui faire des rapports faux et vrais, il le poursuivit sans relâche, et l'ayant atteint, il sépara sa tête du tronc et revint rapporter ce qu'il avait fait”¹⁾.

On lit au chapitre 455 du même ouvrage:

„Mouh Kien-tchi était un moine buddhiste de I-hing dans le Chang-tcheou. Dans la première année de la période de Teh-yeou²⁾, il leva un corps de volontaires pour maintenir les paysans dans l'obéissance, sur quoi l'empereur le fit gouverneur du Lih-yang. Il perdit la vie sur le champ de bataille dans l'hiver de la même année et le titre de Grand du Mérite Militaire lui fut décerné. Les moines de Man-ngan levèrent aussi des troupes à cette époque; ils avaient des bannières sur lesquelles on lisait: ‘Nous soumettons les Maras’, et: ‘A l'époque du danger nous sommes chefs militaires; mais quand les troubles ont pris fin nous redevenons moines’. Eux à leur tour furent vaincus et tués”³⁾.

L'esprit militaire avait conservé toute sa force parmi les enfants de Buddha encore sous la dynastie des Ming. „Dans la période de Kia-tsing⁴⁾ la dignité de général fut conférée à

¹⁾ 金主亮死中原豪傑並起。耿京聚兵山東、辛棄疾卽勸京決策南向。僧義端者喜談兵、棄疾間與之遊。及在京軍中、義端亦聚衆千餘、義端一夕竊印以逃。京大怒欲殺棄疾、棄疾曰、匈我三日期、不獲就死未晚。瑞僧必以虛實奔告金帥、急追獲之、棄疾斬其首歸報。

²⁾ L'an 1275 de notre ère.

³⁾ 莫謙之常州宜興僧人也。德祐元年糾合義士捍禦鄉閭、詔爲溧陽尉。是冬沒于戰陳、贈武功大夫。時萬安僧亦起兵、舉旗曰、降魔、又曰、時危聊作將、事定復爲僧。旋亦敗死。

⁴⁾ De 1522 à 1567.

, Youeh-khoun, moine de Chao-lin¹⁾). Lorsque Man Piao enrôle des guerriers pour tenir tête aux Japonais dans le Soung-kiang, plus de trente de ses disciples se formèrent en compagnie et tuèrent un grand nombre de Japonais avec des massues de fer. „Eux aussi périrent tous sur le champ de bataille”²⁾. Les moines de Chao-lin ont pendant longtemps été célèbres pour leur dextérité au noble art de l'escrime, ainsi que cela ressort du fait que déjà antérieurement au dix-septième siècle il existait un livre intitulé „Manuel d'escrime de Chao-lin”, 少林棍譜. L'auteur s'appelait Wou Yu-tchang 吳與章³⁾. Citons enfin le chapitre 292 de l' „Histoire de la dynastie des Ming”, 明史: „Chi Ki-yen, qui était gradué littéraire de seconde classe dans la période de Tch'oung-tching⁴⁾), fut déplacé et envoyé comme gouverneur à Chen-tcheou⁵⁾). Une révolte éclata; il sacrifia ses biens personnels pour lever des troupes, et chargea des moines bouddhistes de Chao-chih de leur faire faire l'exercice”⁶⁾.

Voilà quelques faits historiques, qui n'ont sans doute pas été isolés. On pourrait certainement découvrir encore un grand nombre de récits de ce genre dans les écrits chinois, sans compter les faits militaires accomplis par des moines sans que l'histoire les enregistre, de sorte que le souvenir en est à jamais perdu. Mais comment expliquer ces choses? Comment comprendre l'attitude martiale du clergé d'une Eglise dont le premier commandement, celui qu'elle tient pour le plus sacré, défend absolument de répandre le sang, fût-ce du plus chétif animal?

Sans doute, c'est le code même de l'Eglise bouddhiste qui doit expliquer cette contradiction. En effet, il prescrit dans plusieurs de ses commandements la soumission et l'obéissance à l'égard des parents, des instructeurs et des membres de la famille de rang élevé; ce sont les vertus appelées *hiao* 孝, et *choun* 順. Mais dès les temps les plus anciens on a prêché en Chine l'obéissance aux autorités de l'empire comme aussi obligatoire, aussi importante, plus importante même que l'obéissance à l'égard

1) Dans la province de Honan.

2) 嘉靖中少林僧月空受都督。萬表檄禦倭於松江、其徒三十餘人自爲部伍、持鐵棒擊殺倭甚衆。皆戰死. *Jih tchi louh*, chapt. 29.

3) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, page 124.

4) 1628.

5) Dans la province de Honan.

6) 史記言崇禎中舉人、遷知陝州。陝當賊衝、記言出私財募士、聘少室僧訓練之。

des parents, puisque l'empereur est père et mère de son peuple. Il n'est donc au fond pas si étonnant que les moines, exagérant en vrais Chinois leur notion du *hiao* et du *choun*, se soient crus obligés de tout faire pour maintenir l'empereur sur son trône, s'il le fallait en répandant le sang, malgré le commandement qui défend de tuer.

Là se trouve certainement un des motifs de la grande faveur dont l'Eglise a joui auprès de maint Fils du Ciel, faveur dont témoignent les riches dons de terres faits par les empereurs aux couvents, que l'on trouve si souvent mentionnés dans les annales de l'empire. Les chefs de l'Etat n'ont pu que considérer comme politiquement très sage d'encourager partout l'établissement de communautés formées de sujets parfaitement fidèles, capables de se transformer instantanément, en temps de révolte et de résistance, en garnisons dévouées à l'empereur jusqu'à la mort, prêtes à tout risquer dans sa cause. Naturellement il arrivait parfois que les moines se rangeaient sous l'étendard des rebelles, car dans ces troubles compliqués de l'empire chinois on a pu différer d'opinion dans la question de savoir qui en définitive était le souverain légitime.

Mais il y a autre chose encore. Les moines ont combattu pour sauver des vies. Il ne faut pas oublier que de tout temps en Chine les guerres ont été la sauvagerie même; les contrées envahies étaient soumises à des boucheries en grand, où l'on n'épargnait ni âge, ni sexe; les populations étaient fauchées, et comme le pays était dévasté, ce qui échappait au glaive périsait par la famine. Les fils de Buddha se disaient qu'il était permis, méritoire, de tuer des centaines de mutins, si par là on prévenait le meurtre de milliers d'innocents. Le septième prātimoksha de leur code ne prescrivait-il pas même aux Bodhisatwas de prendre sur eux tout espèce de maux pour le bien de tous les êtres vivants? Nous voyons ainsi par leur activité militaire combien peu scolaistique, et au contraire pratique, était leur interprétation de leur code, auquel ils obéissaient d'après l'esprit, et non pas d'après la lettre.

Ils avaient probablement enfin un troisième motif, tiré du fait qu'il est dit dans le code mahāyānistre que, pour devenir Bodhisatwa, il est indispensable de donner protection au Tri-ratna; c'est le huitième pāramitā de la voie du salut¹⁾; on ne peut le négliger sans quitter celle-ci. Mais dans leurs troubles perpétuels les Chinois n'épargnaient pas plus les couvents que

1) Voy. la page 17.

quoi que ce soit d'autre que l'on pût détruire; toute leur histoire en témoigne. Or, quand un couvent disparaît, non seulement disparaissent avec lui les images du Triratna qui s'y trouvaient¹⁾, mais encore est-il porté une grave atteinte au Dharma même, ou à l'ensemble des lois produites par l'ordre universel, de la prédication desquelles chaque couvent est un foyer; les Buddhas aussi souffrent un grave dommage, puisqu'ils seront privés d'une partie du culte qui leur appartient, et il va sans dire que le Sangha aussi est partie lésée. Ainsi défendre le couvent, c'est défendre le Triratna; c'est un devoir important de ceux qui se consacrent à la recherche du salut.

La défense à main armée des Buddhas, des lois universelles et de l'Eglise, à laquelle les moines buddhistes se sont livrés pendant tant de siècles, explique complètement le fait que Kwan-ti 關帝, dieu de la Guerre et Chinois pur-sang, se soit fait dans leurs couvents sa place comme objet de culte. Son image se trouve d'ordinaire en avant du grand tabernacle du Triratna, remplissant les fonctions de patron de ses défenseurs; il sert de pendant à Indra, à moins qu'il ne le remplace, et c'est logique. En effet Indra, le premier des Dewas de l'Eglise, est, dans la mythologie buddhiste, le grand adversaire des Mâras, esprits des ténèbres, ennemis jurés de l'ordre universel, de Buddha, de sa doctrine et de son Eglise, toujours ligués pour les attaquer sans cesse en essaims innombrables. Indra en a détruit des myriades et des myriades, et les moines s'autorisent de son exemple pour agir de même à l'égard des Mâras humains. Aussi avons-nous vu les moines de Man-ngan marcher contre les rebelles avec un étendard portant la devise: „Nous soumettons les Mâras”²⁾.

1) Voy. la page 102.

2) Voy. la page 106.

CHAPITRE III.

DEVOIR DE SAUVER LES ÉTRES VIVANTS DE LA MORT ET DE LES AMENER A LA BÉATITUDE.

Le désir de procurer le bonheur et le salut d'autrui étant un des principaux traits du caractère de bodhisatwa, ceux qui par la vie du couvent s'efforcent de conquérir cette dignité apportent tous leurs soins à observer dans toute son étendue le vingtième commandement, relatif au devoir auquel ce chapitre est consacré. Si donner la mort à un être vivant est le plus abominable des péchés, il s'ensuit que sauver des êtres vivants est l'œuvre la plus méritoire possible.

De là vient que les couvents considérables possèdent des étables et écuries, formant ce que l'on y appelle „l'enclos pour la délivrance de ce qui vit”, 放生園, où l'on entretient jusqu'à leur mort naturelle des bœufs, des porcs, des chèvres, des canards, des oies, des poules, bref toutes sortes d'animaux domestiques. D'ordinaire il s'y trouve en outre un grand vivier, où l'on nourrit des poissons, des anguilles et des tortues, et que l'on appelle „le vivier pour la délivrance de la vie”, 放生池. On ne permet à qui que ce soit d'y jamais jeter l'hameçon ou le filet, mais il est en revanche permis à chacun de faire un acte méritoire en y jetant de la nourriture.

Des moines spécialement désignés sont chargés des soins que réclament ces animaux, les seuls que possède le couvent. Suivant les pupilles qu'on leur donne, on les nomme „maîtres-chefs des vaches”, 牛頭師, „maîtres-chefs des porcs”, 猪頭師, „maîtres-chefs des poules”, 雞頭師, etc. D'après les règlements domestiques, quiconque frappe un animal ou le maltraite est mis à l'amende; quiconque en tue un de propos délibéré est un meurtrier et se voit expulsé à toujours du monastère. Les chefs du bétail sont responsables de tout dommage que leurs bêtes peuvent en pâture causé aux champs d'autrui; ils doivent, de même que ceux de la volaille, inscrire exactement l'entrée de chaque animal dans les étables qui leur sont destinées, et sa sortie à sa mort. Quand une bête meurt, ils doivent appeler comme témoins les chefs de magasins et les pourvoyeurs des

hôtes, dignitaires d'un rang assez considérable, puis organiser un enterrement décent du défunt; dans quelques couvents un moine est chargé, lors des funérailles d'un animal, de lire certaines formules, pour favoriser la renaissance du défunt dans un état supérieur.

L'union sexuelle est un grand obstacle sur la voie du salut, d'où provient une prescription dont les préposés aux bêtes, tant à plume qu'à poil, sont obligés de tenir compte; c'est celle qui veut que l'on tienne les mâles et les femelles strictement séparés. On n'y tient pas sévèrement la main pour ce qui regarde les porcs, parce que ces animaux, dès qu'ils ont obtenu leur placement dans un lieu si saint, observent d'eux-mêmes les règles de la pureté; c'est du moins ce que dans maint couvent les moines racontent à leurs visiteurs. Ceux-ci toutefois seraient moins frap-pés de ce miracle, si les moines ajoutaient que les Chinois coupent leurs verrats, à l'exception de ceux qu'ils réservent pour la reproduction. Dans certains couvents on fait argent des œufs que donne la volaille, et l'on achète avec le produit de quoi faire de la pâture; dans d'autres, en revanche, on considère les œufs comme ayant de la vie en eux et donc comme ne devant pas être mangés; quand on en a un certain nombre, on les enterrer quelque part dans le domaine, après avoir accompli dans la grande salle du Triratna, avec les abréviations nécessaires, la cérémonie qui sera décrite aux pages 121 et suivantes.

En ce qui regarde les viviers, il est sévèrement défendu d'y jeter des immondices et quelque rebut que ce soit, même d'y mettre tremper du bois ou du bambou. On doit si possible placer les poissons voraces dans un vivier séparé, pour qu'ils ne commettent pas de meurtres. Souvent le maître-chef des poissons a une cellule pour lui au bord du vivier, et les visiteurs y trouvent à acheter pour jeter aux poissons des gâteaux durs faits de farine grossière, et d'autre pâture; quelques-uns le font pour accomplir un acte de miséricorde méritoire, mais pour la plupart il ne s'agit que de se donner l'amusant spectacle des mouvements désordonnés et des frétilements de la gent aquatique, jamais rassasiée. Le prix exigé de ces friandises en dépasse généralement de beaucoup la valeur, de sorte que le vivier devient une ressource de revenus importante si le couvent a beaucoup de visiteurs.

Ce ne sont point les moines eux-mêmes qui placent chez eux tout ce monde de pensionnaires, mais c'est l'affaire des laïques pieux. La coutume veut que ceux qui accomplissent cette œuvre de miséricorde donnent en même temps au couvent une somme

d'argent, dont la grandeur varie d'après la nature de l'animal et ce que par conséquent il coûtera en nourriture et en soins; beaucoup de gens donnent aussi périodiquement pour l'entretien des animaux qu'ils ont placés. Très souvent cependant ceux qui mettent des bêtes en pension sont déjà des bienfaiteurs réguliers (*dānapati*) du couvent, et alors ils n'ont rien à ajouter à leurs souscriptions pour la garde de leurs protégés.

Les femmes surtout se livrent à cet exercice de la miséricorde. C'est que l'on croit que celui qui épargne la vie produira plus aisément la vie, et de tout temps les femmes chinoises ne se font pas de plus bel idéal que celui d'avoir beaucoup d'enfants. Comme l'Eglise enseigne que Buddha est né le huitième jour du quatrième mois, les femmes choisissent de préférence ce jour pour aller au couvent supplier les Buddhas qui y demeurent de faire qu'elles aussi deviennent mères, et, pour mieux appuyer leur prière, elles mettent alors un animal en pension; ce jour-là donc on voit arriver au couvent des corbeilles d'anguilles, des quantités de poules, de canards et d'autres volatiles, et de temps en temps un porc ou une vache.

Ainsi le code du Mahāyāna a exercé son influence jusque sur les laïques. Son double commandement, de ne causer la mort d'aucun animal, mais au contraire de sauver de la mort tout ce qui est vivant, a même fait surgir différentes sectes de végétariens, qui déploient en même temps beaucoup de zèle pour cette „délivrance de la vie”. Ceci n'est point du tout un phénomène exclusivement récent. On lit en effet que déjà Sou Tszé-tchen 蘇子瞻, célèbre poète, homme d'Etat et écrivain du onzième siècle, fort connu aussi sous son autre nom de Sou Toung-pho 蘇東坡, „pendant qu'il était revêtu de la dignité de gouverneur de Hang-tcheou¹⁾”), fonda sur le lac Occidental une association pour la libération de la vie, et qu'ensuite le peuple „suivit cet exemple²⁾”.

Nous ne connaissons dans la littérature chinoise aucun passage d'où il résulte qu'avant le cinquième siècle on ait fait mention, comme d'une œuvre méritoire, de l'acte d'épargner la vie des animaux. La plus ancienne allusion à la prédication de cette vertu que nous connaissons se trouve dans un écrit de Ho Tch'ing-thien 何承天, savant magistrat qui vivait à l'époque

1) Dans la province de Tchehkiang.

2) 蘇子瞻知杭州於西湖立放生會、後人因之。

Voy. le *Hioh souh khao hioun* 學佛考訓, cité dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, sect. 神異, ch. 212.

que nous venons d'indiquer. Dans cette pièce il cherche à démontrer que le buddhisme manque de base raisonnable, et il déduit de là que tuer des animaux n'est pas un aussi grave péché que le prêche cette Eglise¹⁾; comme, d'un autre côté, la tradition chinoise assure que c'est dans ce même cinquième siècle que le code du Mahāyāna pénétra en Chine, il devient assez vraisemblable que c'est ce code qui y a répandu la doctrine en question, sans toutefois que cela détruise la possibilité qu'elle y soit parvenue d'une autre manière. Il ne sera pas mal à propos de donner ici un aperçu du rôle qu'elle a joué dans les mœurs de la Chine dans le courant des siècles qui suivirent.

Les princes de la dynastie des Liang²⁾, la plus favorable au buddhisme qui ait occupé le trône en Chine, prirent le plus vif intérêt à cette doctrine. On lit au chap. 19 de „l'Histoire du Sud de l'empire”, 南史, et au chap. 50 des „Livres de la dynastie des Liang”, 梁書, que Wou, l'empereur mentionné dans la note de la page 98, chargea le grand de l'empire Ché Tch'ing 謝徵 ou Ché Wei 謝微 (son nom n'est pas écrit de la même manière dans les deux ouvrages) de composer un „écrit pour la délivrance de ce qui a vie”, 放生文. Sous l'empereur suivant, Youen 元, existait dans le Khing-tcheou 荆州, une inscription gravée sur une pierre, dans un pavillon pour la délivrance d'êtres vivants”, 放生亭碑, dont l'empereur lui-même aurait composé le texte; celui-ci se trouve dans le chapitre cité ci-dessus du Kou kin thou chou tsih tch'ing. Cette pièce parle en style poétique des libres oiseaux de l'air et des libres poissons de l'abîme, et se plaint de ce que les hommes les privent de leur liberté. L'existence d'un pavillon portant le nom indiqué suggère l'idée que l'on y rendait la liberté à des oiseaux et à des poissons, mais il n'est pas possible de s'assurer s'il en était ainsi. Toujours est-il certain que cette œuvre méritoire s'accomplissait sur une grande échelle sous la dynastie des Thang, puisque, dans la période de Khien-youen³⁾, on établit sur l'ordre de l'empereur dans quatre-vingt-une localités de l'empire des viviers pour la délivrance d'êtres vivants; c'est ce que nous apprend l'inscription gravée sur une pierre, dont le texte fut composé par Yen Tchun-khing 頭真卿, célèbre homme d'Etat et savant de l'époque. Ce texte est reproduit dans le chapitre du Kou kin thou chou tsih tch'ing déjà cité par nous.

1) La pièce se trouve en son entier dans le Kou kin thou chou tsih tch'ing, sect. 神異, chap. 212. 2) 502—557. 3) 758—760.

Cette passion de sauver la vie des animaux pouvait être poussée fort loin par les empereurs, témoin l'exemple suivant, tiré d'un écrit du treizième siècle: „Tchun-tsoung¹⁾ donna l'ordre „que l'on eût à rétablir et réparer tous les viviers pour la délivrance d'êtres vivants dans tous les arrondissements et les „départements de l'empire, et que dans les endroits où ces viviers n'existaient pas et dans les contrées baignées par le Yang „tszé et le Hwai, il fût défendu de prendre du poisson dans un „rayon de cinq milles autour des villes”²⁾). Si l'on a donné à cette question une aussi grande importance chez un peuple chez lequel toute religion a toujours été basée sur le désir de rendre l'existence humaine aussi prospère que possible, il faut bien qu'ait existé la croyance que toutes sortes de grandes bénédictions matérielles seraient la conséquence directe de l'acte d'épargner les êtres vivants; c'était en effet le cas, comme le montrent maints récits contenus dans les livres chinois. Il va sans dire que nous ne pouvons en donner qu'un petit nombre à titre d'échantillons. Nous choisissons ceux qui font le mieux voir quelles sortes de récompense le peuple attendait de cette œuvre méritoire.

1°. Biens matériels, richesses.

„Sous la dynastie des Thang vivait parmi le peuple d'I-tchang (province de Kiangsi) un certain Hioung Tchun, dont le père exerçait le métier de marchand de poisson. Une fois qu'il avait chargé son bateau de poisson, il passa la nuit au bord de la rivière, et il entendit dans son embarcation des milliers et des centaines de voix réciter des sūtras et marmotter les noms des Buddhas. Il s'effraya et, recherchant la cause de ce qu'il entendait, il découvrit que c'étaient les poissons; soupirant à cause d'un tel miracle, il les relâcha tous et renonça à l'emploi de pêcheur. Etant devenu plus tard marchand de bois à Chih-theou et se trouvant en grande pauvreté et détresse, il passa une fois la nuit au bord du fleuve, et découvrit tout à coup dans le sable une flamme lumineuse de plus d'un pied de haut; il creusa le sol en cet endroit et y trouva plusieurs livres d'or. Le lendemain il se rendit au marché du chef-lieu pour tirer parti de sa trouvaille; les hommes qui s'y trouvaient

1) 998—1023.

2) 真宗詔天下州郡放生池悉與興復、無池之處沿江淮州郡近城五里並禁漁捕. *Fouh tsou thoung ki* 佛祖統紀, cité dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, chap. cité.

„lui expliquèrent que c'était de la poudre d'or rouge et on la „lui paya plusieurs centaines de mille chapelets de sapèques. „Telle fut l'origine des biens de la famille Hioung; elle devint „extrêmement riche, et ses fils et petits-fils existent parmi nous „jusqu'à ce jour" ¹⁾.

„Au temps de l'existence du royaume illégitime de Chouh ²⁾ „demeurait dans le district de Kwang-tou ³⁾ un bourgeois du „nom de Tchun Houng-thai. Sa famille possédait de grands biens. „Une fois quelqu'un lui emprunta dix mille pièces d'argent, et „Houng-thai insistait vivement pour être payé, sur quoi l'homme „dit: 'Ne crains rien; j'ai élevé plus de dix mille grenouilles, „dont la vente me rapportera de quoi te rendre ce que tu m'as „prêté'. Ces paroles toutefois attristèrent Thaï; il ne quitta pas „seulement la dette à cet homme, mais encore il lui donna dix „mille autres pièces d'argent, lui ordonnant en même temps de „laisser toutes les grenouilles retourner nager dans la rivière. „Plus d'un mois plus tard, comme il revenait de nuit chez lui, „son cheval prit peur et refusa d'avancer, car il se trouvait „devant lui des objets qui répandaient de la lumière autour d'eux. „Il examina ce que ce pouvait être, et trouva que c'étaient des „grenouilles en or" ⁴⁾.

2°. Guérisons.

„Li King-wun avait acheté des poissons et les avait relâchés.

¹⁾ 唐豫章民有熊慎者、其父以販魚爲業。嘗載魚宿于江滸、聞船內千百念經佛聲。驚而察之、乃船中諸魚也、遂歎異而悉取放之、不復以漁爲業。後鬻薪于石頭窮苦至甚、嘗暮宿於江上、忽見沙中光焰高尺餘、就掘之、得黃金數斤。明日齋詣都市貨之、市人云、此所謂紫磨金也、酬緡數十萬。熊氏由此殖產、鉅富、子孫于今存焉。

Thaï p'ing kwang ki 太平廣記, chap. 118.

2) C'est-à-dire à l'époque des trois Royaumes après la chute de la dynastie des Han.

3) Dans la province de Szé-tchwen.

⁴⁾ 僞蜀廣都縣百姓陳弘泰者、家富于財。嘗有人假貸錢一萬、弘泰徵之甚急、人曰、請無慮、吾先養蝦蟇萬餘頭、貸之足以奉償。泰聞之惻然、已其債仍別與錢十千、令悉放蝦蟇于江中。經月餘泰因夜歸馬驚不進、前有物光明。視之、乃金蝦蟇也。 Thaï p'ing kwang ki, ch. 118.

„Plus tard il avala du cinabre qui l'empoisonna, de sorte qu'il se forma des ulcères sur son dos et que les médecins ne purent le guérir. Une fois ses yeux se fermèrent et il éprouva un sentiment comme si plusieurs poissons lui frottaient le dos avec quelque chose d'humide, ce qui lui donna une agréable impression de pureté et de fraîcheur. Là-dessus sa maladie fut guérie”^{1).}

3°. Délivrances miraculeuses dans le danger.

„Le maître du dhyāna Cheou, de Young-ming, avait été mandarin; mais, comme il puisa de son propre chef dans la caisse publique pour rendre la liberté à des animaux vivants, il fut condamné à avoir la tête tranchée. Le sabre ne put néanmoins entamer son cou; il fut libéré et se fit moine”^{2).}

Le lecteur croira sans peine que les livres chinois connaissent bien d'autres conséquences heureuses de la bonne œuvre de délivrer des animaux, ce qu'ils prouvent par des histoires tout aussi convaincantes que celles qu'il vient de lire. Donc cette méritoire vertu protège contre tous les maux, et naturellement, comme conséquence, la vie de celui qui la pratique, ou en faveur duquel on la pratique, s'en trouve prolongée; en effet, c'est l'idée dominante qui pousse ceux qui délivrent des animaux. Il va sans dire aussi que la pensée que ce que l'on fait à autrui nous sera fait à notre tour, exerce ici son influence; par conséquent celui qui allonge ou abrège la vie d'un autre verra sa propre vie de même allongée ou abrégée. Il arrive même que l'on pratique la bonne œuvre afin de prolonger la vie de quelqu'un d'autre; ainsi on lit dans le *Fouh tsou thoung ki* déjà cité par nous: „La troisième année de la période de Thien-hi³⁾), le ministre Wang Khin-juh demanda à l'empereur d'établir au bord du lac Occidental⁴⁾ un vivier pour mettre en liberté des bêtes vivantes, parce que les gens de la contrée se rassemblaient près du lac le huitième jour du quatrième mois⁵⁾ de chaque année, pour obtenir une longue vie pour sa Majesté en

¹⁾ 李景文嘗買魚放生。後因餌丹砂中毒、疽發於背、醫不能療。偶瞑目、覺群魚濡沫其背、快然清涼。疾遂得愈。 *Hioh fouh khao hioun*, cité dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, sect. 神異, ch. 212.

²⁾ 永明壽禪師初爲吏、輒以官錢放生坐罪當斬。刀不能入、乃得釋爲僧。 Mêmes ouvrages.

³⁾ 1019 de notre ère.

⁴⁾ Près de Hang-tcheou dans la province de Tcheh-kiang. Voy. la page 112.

⁵⁾ Anniversaire de la naissance de Buddha; voy. la page 112.

„donnant la liberté à des poissons et à des oiseaux”¹⁾). Et le „Mih khoh hwoui si 墨客揮犀 dit: „Le noble de haut rang Kung Chun, de la période de Hi-ning²⁾), avait poussé très loin les marques de soumission à l'égard du puissant premier ministre Wang. Lors de l'anniversaire de celui-ci, il mit des moineaux et des pigeons dans un panier et se rendit dans la demeure du ministre pour les lui offrir. Wang se trouvait justement en ce moment avec les membres de sa famille, et là-dessus l'autre ouvrit le panier sur la table du festin, passa sa planchette d'hommage dans sa ceinture et prit les oiseaux dans sa main, pour, après s'être agenouillé, les relâcher un à un. A chaque oiseau qu'il relâchait il prononçait le vœu: ‘Puisse Monseigneur le ministre vivre cent-vingt ans’³⁾”). Et, dit encore le *Fouh tsou thoung ki*, „au temps de l'empereur Jun-tsoung⁴⁾), maître Fah-tchi, de Yen-khing, demeurant à Szé-ming, mettait tous les ans des poissons ou des oiseaux en liberté au jour de la naissance de Buddha, pour demander une longue vie pour l'empereur. Le magistrat rapporta la chose à l'empereur, qui ordonna à Liou Kioun de faire une inscription commémorative pour une stèle que l'on devait ériger à l'entrée du couvent”⁵⁾.

Comme il est humain de tenir à la prospérité matérielle et qu'en Chine la majorité en est encore là, il s'y trouve à présent beaucoup de gens qui s'occupent de la délivrance des animaux. Maint Chinois met tous les jours de côté une ou deux sapèques, de façon à faire une épargne qui lui permette au bout de l'an d'acheter quelques animaux auxquels il rendra la liberté. Les oiseaux, les poissons, surtout les tortues et les anguilles, bref les animaux que l'on peut lâcher dans l'air ou dans l'eau sans se préoccuper ensuite de leur entretien, sont ceux qui profitent

1) 天禧三年宰相王欽若奏請西湖爲放生池、每歲四月八日郡人會湖上縱魚鳥爲主上祝壽. *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, chapitre cité.

2) 1068—1078.

3) 熙寧中輩大卿申者善事權貴王丞相。生日籠雀鴿造相府以獻。丞相方家會、即於客宴開籠、搘笏、手取雀鴿跪而一一放之。每放一鳥且祝曰、願相公一百二十歲。

4) 1023—1064.

5) 仁宗時四明延慶法智師每歲佛生日放魚鳥祝聖壽。郡以上聞、敕樞密劉筠撰碑立於寺門. *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, chapitre cité.

le plus de cette coutume. Toutefois l'avantage pour ces pauvres bêtes est plus apparent que réel, puisqu'il se trouve toujours des mécréants qui leur tendent des pièges pour les porter au marché et empêcher l'argent des dévots qui les achètent. Ainsi il y a dans le Midi de l'empire des preneurs de serpents de profession, qui toutefois ne se défont pas de toute leur marchandise entre les mains des dévots, mais en vendent une partie aux droguistes. Avant de rendre la liberté à un serpent, celui qui l'a acheté dans ce but lui enlève d'ordinaire les dents, afin de l'empêcher de tuer d'autres animaux et ainsi de détruire ses chances d'obtenir le salut; évidemment on oublie en agissant ainsi que l'on voulle irrémédiablement à la mort par inanition la bête à laquelle on rend ce beau service.

C'est certainement pour une bonne part l'influence de la doctrine buddhiste de l'amour dû à tout ce qui respire, qui est cause qu'en Chine il soit fort rare qu'on abatte le bœuf ou le buffle pour les manger. Nulle part dans les plus anciens écrits chinois nous n'avons trouvé la trace d'une disposition à épargner ces animaux; au contraire. Par exemple, on trouve dans le chapitre quarante du *Li ki* l'énumération de toutes sortes d'aliments que les premiers empereurs auraient eu, dit-on, l'habitude de faire distribuer aux vieilles gens dans leur empire, et parmi les viandes qui y figurent le bœuf est mentionné plusieurs fois, même avant le mouton, le porc et le cerf. Que le récit où cela se trouve soit extrêmement suspect ne change rien au fait que, lorsqu'on l'a rédigé ainsi, c'est-à-dire probablement à l'époque de Confucius, la viande de bœuf était sans doute un des principaux mets des Chinois; comment, en effet, l'auteur aurait-il pu avoir l'étrange idée d'attribuer aux parangons vénérés de l'antiquité la distribution d'aliments dont lui ou ses contemporains auraient blâmé l'usage? Mais nous avons une preuve plus convaincante encore. Le bœuf a toujours, jusqu'à-présent, joué le premier rôle dans tous les grands sacrifices officiels de cette longue série de dynasties qui ont occupé le trône de l'empire du Milieu, et il en est de même dans les offrandes faites à Confucius et aux morts; mais on n'aurait jamais pu vouloir offrir aux défunt une chose que, ni ceux qui la présentent, ni les morts quand ils vivaient encore, n'ont envisagé comme propre à servir de nourriture ou n'ont employé en cette qualité. L'influence du buddhisme dans l'abstinence observée par les Chinois à l'égard de la viande de bœuf se trahit d'un autre côté encore aux yeux de ceux qui se souviennent de l'ancien culte du bœuf chez les Hindous; ce culte, transmis au buddhisme, a fort bien

pu pénétrer en Chine avec ce dernier. Tout cela est corroboré par le fait que dans l'empire du Milieu, à l'heure qu'il est encore, le bœuf est le sujet d'une multitude d'exhortations imprimentes, traités et feuilles volantes, d'origine buddhiste, que l'on répand pour persuader aux laïques qu'il est horrible de tuer ou de maltraiter cet animal.

Il n'est pas invraisemblable que, lorsque le buddhisme pénétra en Chine, il y trouva les habitants déjà fort portés à la sympathie pour un animal aussi éminemment utile, partout employé pour traîner la charrue, et donc indispensable à l'alimentation nationale; l'Eglise, s'en apercevant, aura aussitôt saisi ce moyen de faire accepter au moins pour *une* espèce animale sa grande doctrine qu'il ne faut tuer rien de ce qui a vie. Si c'est réellement ainsi que les choses se sont passées, il faut reconnaître que sa tactique a parfaitement réussi; car actuellement ce sont les membres de la classe lettrée et dominante, adversaires résolus de l'Eglise de Buddha, qui s'opposent le plus énergiquement à l'abattage des bœufs. Presque partout en Chine on considère comme punissable de tuer un bœuf, et les magistrats l'interdisent, si bien que les bouchers qui vendent cette viande — et il y en a dans toutes les villes de quelque importance — ne peuvent exercer leur métier qu'en cachette ou au prix de gratifications périodiques données aux agents de la police et de la justice. Il y a quelques années, un Taotai d'Emoui (Amoy) alla jusqu'à faire subitement arrêter les garçons chinois d'un boucher européen, et il fallut l'intervention des consuls pour conjurer une demi-disette de viande qui menaça ainsi les étrangers établis dans ce port de mer. Lors des concours littéraires des collèges, 書院, qui se trouvaient sous ses ordres, ce même zélé magistrat faisait signer à chacun des concurrents un formulaire imprimé sur un feuillet de papier rouge, par lequel ils s'engageaient à ne jamais manger de bœuf, après quoi ils devaient brûler solennellement le papier sur l'autel du dieu urbain.

Le peuple chinois s'est imbu des doctrines buddhistes relatives à l'enfer, et il subit donc l'influence des menaces de tourments dans les lieux infernaux que ces doctrines font entendre à l'intention de ceux qui péchent contre le bœuf. L'être chargé de ces vengeances est un des chefs des puissances infernales inférieures; il se nomme „Père-bœuf”, 牛爺, et a une tête de bœuf; il torture impitoyablement avec un trident même ceux dont tout le péché consiste à avoir porté, à la manière chinoise, une plaque de cuir sous les semelles en feutre de leur chaussure,

ou à avoir fait usage de boutons en os ou d'autres objets tirés de cette matière; aussi, quand quelqu'un meurt, ses proches cherchent-ils minutieusement dans son costume s'il ne s'y trouve rien de semblable. On répand d'innombrables traités et petits livres pleins d'histoires sur les misères qu'ont eu à endurer dans l'autre monde les mangeurs de bœuf et les bouchers qui les ont servis, ainsi que sur la manière dont, déjà dans ce monde-ci, le bras vengeur de la justice invisible a su les atteindre sous mille formes. Partout dans le Fouhkien nous avons vu ces admonestations affichées dans les villes et les villages, le long des routes et contre les ponts; dans le nombre il s'en trouvait où l'on avait rangé les caractères de façon à dessiner grossièrement un buffle entouré d'avertissements pressants.

Partout dans la partie de la Chine sur laquelle se sont étendues nos investigations l'espèce bovine est traitée avec une bonté frappante. Jamais on ne surcharge ces animaux de travail, ne les frappe ni ne les maltraite, et cela paraît d'autant plus remarquable quand on voit les procédés de transport cruels auxquels sont soumis les porcs et la volaille, ou l'indifférence totale avec laquelle on néglige les chiens domestiques. Comme il y a beaucoup de voleurs, on fait grand usage des chiens pour garder les maisons; mais malgré les services qu'ils rendent, on ne s'inquiète pas de leur nourriture, qu'il doivent chercher eux-mêmes dans les tas d'immondices; ils sont en conséquence repoussants de saleté et de maladie. Il va sans dire que les chiens qui ont le bonheur par ci, par là, d'appartenir à un buddhiste zélé, sont mieux traités.

Le grand principe de miséricorde envers les hommes et les animaux que prêche le buddhisme aurait certainement adouci bien davantage les mœurs dans cette Chine qui est encore le théâtre de tant d'impitoyable cruauté, si l'Eglise était parvenue à se mieux développer parmi les laïques et à acquérir une plus grande influence sur le gouvernement. Mais la dynastie actuelle s'est toujours appliquée à entraver les nombreuses sectes budhiques existant parmi le peuple, qui toutes ont les principaux commandements pour base et pour règle; car Confucius a dit: „Oh! qu'il est mauvais de s'appliquer à des doctrines dissidentes”¹⁾. Par conséquent les princes de la maison régnante, tous très confucianistes, ont condamné tout ce qui ne provenait pas du Sage, ou n'était pas basé sur les livres anciens qu'on lui attribue. Ils n'ont ainsi admis rien absolument de buddhistique

¹⁾ 攻乎異端斯害也已 · *Loun yu* 論語, II, 16.

dans leur système de culte officiel et dans leur système de gouvernement, et la peine de mort sous les formes les plus inhumaines s'étale toujours encore à chaque page du code pénal; on sait de même quels raffinements de cruauté règnent dans les tribunaux.

Revenons maintenant aux couvents, et voyons comment leurs habitants s'acquittent de la seconde partie du devoir imposé par le vingtième et le quarante-cinquième commandement, celle qui veut qu'ils conduisent au salut les êtres qu'ils ont délivrés.

Dans ce but, ils observent un ensemble de rites, basés sur un djātaka, qui se trouve dans le quatrième chapitre du „Sūtra de la Lumière d'or”, 金光明經¹⁾). Il enseigne que le Buddha Çākyamuni, comme „Fils du Chef des Eaux courantes”, 流水長者子, vit un étang desséché, dans lequel dix fois mille poissons étaient sur le point de passer par les portes de la mort. Il leur procura de l'eau et leur sauva ainsi la vie; ensuite il descendit dans l'étang, prononça dix qualités d'un Buddha des temps passés nommé „la Victoire Précieuse”, 贊勝, et prêcha aux poissons sur les douze nidānas, avec l'heureux résultat que tous renquirent dans les Trayastrinças. Ces deux Buddhas des temps passés étant dieux de la lumière cosmique, ils sont mis à bon droit en rapport avec la sanctification; en effet, la lumière du monde est la source de tout bien, parce qu'elle chasse les ténèbres et le mal; éclairer, c'est prêcher, et prêcher, c'est sanctifier et sauver.

Donc dès que l'on a apporté au couvent pour les délivrer des poissons ou d'autres animaux, on les dépose près du vivier ou des étables où leur existence s'écoulera désormais; devant eux on place une petite table sur laquelle se trouvent un écuelle de mendiant (pātra) en étain contenant un peu d'eau et un rameau vert, et l'indispensable encensoir avec chandeliers et vases à fleurs. Les laïques qui font la bonne œuvre se prosternent plusieurs fois devant cet autel, de même que le moine chargé de la cérémonie, soit seul, soit parfois de compagnie avec deux ou quatre de ses collègues. Ils jettent sur les animaux des regards de pitié et pensent avec intensité: „Oh! que vous êtes profondément plongés dans l'erreur! Oh! quelle pitié j'ai de vous! Le Triratna est puissant et grand, et nous souhaitons qu'il vous sauve de l'état où vous êtes”. Ce dhyāna est de la plus grande importance pour l'œuvre de

1) C'est un ouvrage sorti directement, comme l'indique le titre, du culte de la lumière. On dit qu'il a été traduit en chinois au commencement du cinquième siècle.

salut qu'il s'agit d'accomplir, car, selon l'école du Mahayana, les pensées possèdent une force effective.

Cette partie de la cérémonie accomplie, le moine dirigeant prend un petit encensoir par le manche et dit sur un ton solennel: „De la plénitude de mon cœur je vous prie humblement, ô vous tous les Buddhas et Bodhisatwas qui habitez en haut l'armée des lumières, et toi père de la miséricorde (Amitabha), et toi le suprêmement puissant Bodhisatwa Kwan-yin (Awalokitêcwara), et tout ensemble vous Dêwas et Nagas et dieux du Ciel et de la Terre, présents ici sur cet autel, faites aller votre puissance sur cette eau (de l'écuelle), afin qu'une grande force y soit déposée et que, dégouttant sur toutes les classes d'êtres, elle purifie leur corps et leur âme et les mette en état d'entendre les belles lois”. — Là-dessus tous chantent ensemble trois fois: „Sois salué, Bodhisatwa Kwan-yin”, puis l'on marmotte les dhâranis de la miséricorde de Kwan-yin, composées d'environ quatre cents syllabes inintelligibles où revient à chaque instant le mot mystique de swâhâ. Cela fait, le moine officiant qui tient l'encensoir reprend solennellement:

„O vous, Triratna des dix points cardinaux, ô Maitre Çakya-muni, ô Amitâbha, père de miséricorde, ô Tathâgata Victoire Précieuse, ô Bodhisatwa Kwan-yin, ô Fils du Chef des Eaux courantes, ô grand Maitre du Thien-tai¹⁾, et vous, les autres! que votre miséricorde et votre pitié protectrices se manifestent! Voici des êtres vivants que d'autres ont pris dans des filets et qui ont été sur le point de passer par les portes de la mort; mais heureusement ils ont rencontré N. N., un homme qui marche dans la voie des Bodhisatwas et qui, obéissant à son âme compâtissante, s'applique à l'œuvre de l'affranchissement, pour cultiver la prolongation de l'existence; il leur a sauvé la vie. Et moi, le bhikshu nommé N. N., je veux, à l'aide des moyens offerts par le Mahayana, leur faire avoir recours au Triratna, de plus leur nommer les dix titres (de la Victoire Précieuse) et leur expliquer les douze nidânas. Mais ces êtres sont enfoncés dans les péchés et les transgressions (commis dans

1) 天台大師. Saint de l'époque des Soui (589—618); il était moine dans le couvent pour l'exercice du dhyâna", 修禪寺, dans le Tai-tcheou, 台州, prov. de Tcheh-kiang, et construisit un vivier pour la délivrance d'animaux aquatiques, sur le bord duquel il lisait tous les jours le Sûtra de la Lumière d'or. Un jour un grand nombre d'oiseaux jaunes parurent devant la salle à prêcher du couvent, et y restèrent la moitié de la journée, voletant d'ici, de là, et poussant des cris plaintifs. Le grand Maitre fit aussitôt cette déclaration: »Voilà les poissons qui ont été changés en oiseaux et qui viennent me remercier de ma bonne œuvre». Ce saint nous semble être identique avec Tchi-i, le fondateur de l'école du Thien-tai (voy. la page 4).

„des existences précédentes, ce qui les a fait renaître comme „bêtes); leur intelligence est donc embrouillée et obscurcie, et „c'est pour cela que je lève des yeux suppliants vers vous, ô „Triratna, afin que votre grâce guérisse les ténèbres de leur en- „tendement et que vous les preniez miséricordieusement à vous". — Le moine, après cette prière, donne avec une petite latte un coup sur l'autel, et dit trois fois à haute voix aux animaux, auxquels le Triratna a maintenant départi la raison: „Etres vivants qui êtes là devant moi, ayez recours au Buddha, au Dharma, et au Sangha". Les autres moines répètent trois fois ces paroles d'une seule voix, et de même les allocutions qui suivent sont dites trois fois par le moine dirigeant et ensuite trois fois par ses acolytes. 1° „Vous avez maintenant pris votre „refuge en Buddha, dans le Dharma et dans le Sangha". 2° „Nom- „mez donc dès ce moment Buddha votre Maître, et n'ayez désor- „mais plus recours aux fausses doctrines de Maras hérétiques; nom- „mez le Dharma votre Maître, et n'ayez plus désormais votre recours „aux sūtras et écrits de sectes hétérodoxes; nommez le Sangha votre „Maître, et n'ayez plus désormais votre recours à des associations „hérétiques". 3° „Vous, enfants de Buddha¹⁾, maintenant que „vous avez pris votre recours auprès du Triratna, je prononcerai „devant vous les dix titres de la Victoire Précieuse, afin que „vous les entendiez et qu'il en soit de vous comme de ces dix „fois mille poissons (du Fils du Chef des Eaux courantes), qui renâ- „quirent dans les cieux. Je te salue, ô Tathāgata Victoire Précieuse „des temps passés, à qui l'on doit faire des offrandes, qui possèdes „la science véritable et universelle, qui parcours une carrière lumi- „neuse et accomplis des actions lumineuses, qui es Sugata, qui as „disparu du monde, qui es maître au-dessus duquel il n'y a per- „sonne, héros régnant harmonieusement, instructeur des Dêwas et „des hommes, Buddha, Seigneur du monde"²⁾.

Après cela le moine dirigeant frappe un petit coup sur l'autel et prononce le sermon libérateur sur les *nidānas*, en ces termes:

„Enfants de Buddha, je vais maintenant vous expliquer le „commencement et la destruction des *nidānas*, afin que vous „comprenez la naissance et la mort, que vous vous réveilliez „comme des êtres pour qui la naissance et la mort (l'existence „matérielle) n'existent pas, et que, comme les Buddhas, vous „puissiez rendre témoignage au Nirwāna. De l'ignorance (無明,

1) Maintenant qu'ils sont convertis, on donne aux animaux un titre plus honorable qu'auparavant.

2) Cette salutation est tirée textuellement du quatrième chapitre du Sūtra de la Lumière d'or. Ce sont les paroles adressées par Buddha aux poissons.

„awidya) on passe à l'action (行, sanskâra); de l'action vient la „connaissance (識, widjñana); de la connaissance vient nom-et-forme (名色, nāmarūpa); de nom-et-forme viennent les six „organes des sens (六入, chadâyatana); les six organes des sens „amènent l'attouchement (觸, sparça); de l'attouchement vient „la sensation (受, wêdanâ); de la sensation vient l'amour sen- „suel (愛, trichnâ); de l'amour vient l'attachement (取, upâ- „dâna); l'attachement conduit à l'existence (有, bhawa); de „l'existence vient la naissance corporelle (生, djati); de la naiss- „ance viennent la vieillesse, la mort, la souffrance, le chagrin, „la misère et le malheur¹⁾). Si l'ignorance est étouffée, l'action „est détruite; si l'action est détruite, la connaissance est étouf- „fée” (et ainsi de suite pour les douze nidânas). Comme il faut que les poissons comprennent bien, le moine répète trois fois cette lumineuse exposition métaphysique; cela fait, il frappe de nouveau l'autel de sa latte et continue ainsi:

„Enfants de Buddha, j'ai mis devant vous, sur l'autorité du „sûtra du Mahâyâna, les trois Refuges²⁾, les dix titres et les „douze nidânas. Il me reste encore à confesser pour vous de- „vant le Triratna vos transgressions et péchés et à chercher le „repentir, et à souhaiter que toutes vos fautes soient entière- „ment effacées, afin que vous puissiez par là renaitre dans un „séjour bienheureux, vous rendre auprès des Buddhas et écouter „leurs lois. Suivez-moi donc attentivement dans cet acte de pé- „nitence:

„Tout le mal que j'ai fait dans les temps passés,
„Et qui est entièrement provenu de la convoitise, de la répugnance
et de la stupidité depuis l'éternité sans commencement,
„Et aussi du corps, de la bouche et des pensées —
„Tous les péchés possibles, je les confesse plein de repentir”.

Cet acte de pénitence est dit trois fois de suite par le moine qui fonctionne, puis répété le même nombre de fois par ses acolytes; ensuite l'officiant, et après lui ses aides, chantent par trois fois: „Soyez salués, Bodhisatwas et Mahâsatwas du lieu de la pureté et de la limpidité!” Un des moines prend alors l'écuelle d'eau qui est sur l'autel et asperge les animaux au moyen du rameau qui y trempait, ce qui les rend d'une pureté

1) Ceci est également une répétition textuelle des paroles adressées par Buddha aux poissons. Ce sont les douze nidânas, qui représentent le développement de la vie matérielle en commençant par ses formes les plus rudimentaires. Cette doctrine est bien connue, et d'autres écrivains traitant du buddhisme en ont suffisamment parlé pour que nous n'ayons pas à nous y arrêter.

2) Voy. la page 80.

immaculée, dignes par conséquent d'une félicité supérieure. Vient un ardent acte d'espérance adressé par le moine dirigeant aux saints qui viennent d'être salués, en ces termes :

„J'espère qu'après cette libération ils ne retomberont pas de toute l'éternité entre les mains de méchants Māras, qu'ils n'avauleront pas d'hameçons et ne seront pas enlacés dans des filets, et qu'au contraire ils pourront se mouvoir en liberté jusqu'à leur mort naturelle. J'espère encore que, soutenus par la puissance du Triratna et par la force miséricordieuse de la Victoire Précieuse, ils renaîtront après leur mort, ou bien dans les cieux d'Indra, ou bien parmi les hommes, et qu'alors ils observeront les commandements et marcheront dans la voie de la bodhification; qu'alors ils ne feront plus de mal, mais confesseront le Buddha d'une âme croyante, et que durant leur vie leur sort sera selon leurs vœux. Je fais aussi cette prière, que le dānapati N. N. (la personne qui délivre les animaux) jouisse de la prospérité dans cette vie, qu'il soit récompensé d'après ses désirs, qu'il nourrisse des vertus et des souhaits inspirés par la sagesse suprême (bodhi), que ses pensées soient de plus en plus illuminées; — en outre que les êtres délivrés de leur malheur aient en ce moment les mêmes pensées que moi et le dānapati; que celui-ci, en conséquence de son œuvre méritoire, jouisse dans cette vie de paix et de nourriture, et (après cette vie) contemple le Buddha Amitābha et tous les saints et soit affranchi de la matière, pour délivrer alors en masse tout ce qui a vie et l'amener à l'état de buddha. Récitons maintenant d'une seule voix, ô grande assemblée réunie devant moi, les dix points de profond recueillement du Buddhawatangsaka-mahāwāipuliya-sūtra¹⁾, ainsi que la divine dhārani qui conduit au paradis pur d'Amitābha".

Il est immédiatement donné suite à cette exhortation, mais naturellement par les moines seuls, la grande assemblée n'existant qu'en imagination, si toutefois il ne s'agit pas d'une assemblée d'êtres invisibles. La partie du sūtra qui est désignée est un sermon inculquant que les Bodhisatwas doivent faire par leur enseignement et leur exemple que les cinq commandements fondamentaux soient observés et qu'il soit fait tout le bien possible aux êtres vivants; que chacun doit suivre l'exemple des Bodhisatwas et faire tout ce qu'il peut dans ce sens, en particulier former pour le bonheur des êtres vivants dix vœux ardents, énumérés un à un dans le sūtra. Un moine accompagne ce sermon

1) Voy. la page 4.

en frappant sur une boule creuse en bois, et quand il a été marmotté jusqu'au bout, la dhāraṇī suit par trois fois et le moine dirigeant conclut en prononçant ce vœu:

„Puisse le mérite de l'œuvre de délivrance accomplie être ré-compensé partout par des faveurs, une sagesse parfaite être plantée universellement parmi toutes les classes d'êtres dans les trois mondes et en tout ce qui a vie dans l'empire où règne le Dharma! Par la Mahā-pradjnā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsatwas dans les trois mondes des dix points cardinaux. Ayez recours au Buddha, au Dharma, au Sangha".

Souvent on fait usage de ce rituel en dehors des couvents, toutefois en l'abrégeant beaucoup, au bord de cours d'eau, de lacs ou de la mer, quand on veut relâcher dans l'eau des animaux aquatiques ou donner la volée à des oiseaux. Il entre aussi quelquefois dans les messes célébrées pour les âmes des défunt, puisque c'est la coutume de sauver alors la vie à quelques petits animaux, afin que les morts profitent des mérites qui en découlent.

CHAPITRE IV.

DU DEVOIR DE RENONCER A SES BIENS ET DE LES DONNER AUX AUTRES. — HOSPITALITÉ.

On trouvera réunies à la page 91 les prescriptions du code mahâyâniste relatives à ce devoir. L'Eglise les comprend dans ce sens, que le monde du dehors doit donner au Sangha, non pas le Sangha à ceux qui sont en dehors de lui. C'est qu'il est dit dans les commandements que les Bodhisatwas ont droit aux offrandes de tous les hommes¹⁾; ils sont en effet après les Buddhas les êtres du rang le plus élevé qui existe, et ne sont pas même tenus de donner au souverain des marques de respect²⁾. Si un prince ou un haut magistrat accepte les commandements des Bodhisatwas, il doit ensuite se dépouiller de tout pour d'autres Bodhisatwas ou pour ceux qui s'appliquent à la recherche de la dignité de buddha, tout, jusqu'à ses villes, à sa propre personne et à ses enfants³⁾; enfin tout vient des dânapatis⁴⁾. En revanche, il n'y a pas dans le code un mot indiquant qu'un couvent ait à donner au dehors, et nous ne l'avons non plus jamais vu faire.

Les revenus d'un couvent sont tirés en tout premier lieu du produit des terres et forêts appartenant à l'établissement. Tantôt on les fait cultiver par des mercenaires, tantôt on les afferme à des laïques contre une somme d'argent ou une part des récoltes. Ces revenus néanmoins sortent indirectement de la bourse des laïques, puisque les biens dont on les tire ont dans la grande majorité des cas été achetés avec les bons soldes des sommes recueillies par souscription pour des travaux de construction. Tout ce que l'on reçoit entre dans la caisse ou dans les magasins du couvent, qui sont administrés par tout un état-major de moines comptables remplissant les fonctions de caissiers, de magasiniens, etc., nommés tous les ans par l'abbé. Tout ce que les moines reçoivent va à la masse, par exemple, ce qu'on leur paye pour lire des sûtras ou pour célébrer des messes des morts pour les laïques, ou ce que leur donnent les hôtes du monastère auxquels ils ont prêté leurs services. Par conséquent, si le devoir de renoncer à toute possession n'existe pas pour la communauté prise en corps, il n'en a que plus de force individuellement, au sein du Sangha, pour quiconque en fait partie.

1) 47^e comm.

2) 40^e comm.

3) 1^e comm.

4) 36^e comm.

Sur ce point le Sūtra du filet de Brahma est très exigeant, et nous avons vu qu'il défend d'inviter personnellement des religieux, et, si cette invitation se fait néanmoins, de l'accepter¹⁾. Les Buddhas et les saints sont considérés comme faisant partie du Sangha des dix points cardinaux, auquel appartient tout ce que donnent les dānapatis²⁾, et c'est pour cela que les biens des couvents sont expressément appelés les possessions du Triratna³⁾. Il suit de là qu'il ne serait absolument pas licite aux moines de se partager les biens de leur société et de liquider celle-ci; non seulement ce serait attenter à l'ordre même de l'univers, mais en outre les habitants de la contrée, qui soutiennent l'institution de leurs deniers en vue du *foung choui*, s'opposeraient énergiquement à sa suppression, et les magistrats les soutiendraient efficacement dans leur résistance. On désigne donc aussi l'ensemble des biens, tant mobiliers qu'immobiliers, du Sangha par le terme significatif de 常住, „l'immuable" ou „le perpétuel".

Tout cela néanmoins ne veut pas dire qu'un moine doive absolument se défaire de toute propriété individuelle quelconque. Dans les couvents du Fouhkien les magasiniers font deux fois par an, le 15 du huitième mois et le dernier jour de l'an, une distribution générale d'argent de poche et de ce qu'il faut aux moines pour se vêtir et se faire raser. Ce subside varie en importance suivant le rang que chacun occupe dans la hiérarchie monacale, les supérieurs ayant droit à être mieux vêtus et rasés que leurs inférieurs. On le calcule à raison de tant par mois, en allant de cent à deux mille cinq cents sapèques. Fort souvent c'est l'abbé qui décide de ce que recevra chaque frère. En outre, on abandonne souvent aux moines une petite part de ce qu'ils gagnent en célébrant des cérémonies religieuses pour les laïques. Mais au fond le peu qu'ils ont l'air de posséder, leur défroque et ce qu'ils ont pu se permettre d'acheter, est si petitement à eux et appartient si bien en réalité au Sangha, qui ne fait que leur en concéder l'usage, qu'à leur mort le couvent en garde la plus grande partie, au lieu de faire servir le tout à des cérémonies funéraires pour le bien de leurs âmes. Si un moine change de couvent, il lui est permis d'emporter avec lui tout son petit avoir, puisqu'il ne sort pas du Sangha, dont tous les couvents font partie.

Le Sangha embrassant tous les religieux, les moines en voyage qui s'arrêtent dans un couvent ont, pour tout le temps de leur séjour, les mêmes droits sur les revenus de l'institution que les frères qui y sont à demeure. Tous les biens des couvents sont

1) 27^e et 28^e comm.

2) 27^e comm.

3) 25^e comm.

la propriété du Triratna, et chaque moine est un avec le Buddha, le Dharma et le Sangha. Les commandements donc ordonnent la plus large hospitalité¹⁾, et se servent de termes si énergiques que tout commentaire est superflu: „Si le fils de Buddha ne possède rien pour subvenir aux besoins de l'étranger, il doit se vendre lui-même, vendre ses fils et ses filles, même couper la chair de son corps et la vendre, pour subvenir aux besoins du visiteur et lui tout donner”²⁾. Dans la pratique, tout religieux en voyage est en réalité hospitalièrement reçu dans quelque couvent qu'il se présente, pourvu qu'il exhibe le diplôme de son ordination, ou tout autre document de nature à le légitimer; or, comme un très grand nombre de couvents ont des moines voyageurs qu'ils envoient faire des collectes, cette règle de l'hospitalité a une grande portée pratique. On ne saurait visiter de monastère sans y rencontrer des hôtes tonsurés, venus souvent des régions les plus reculées de l'empire.

Il y a pourtant des limites à cette largeur, et il le faut, sans quoi les cloîtres seraient inondés de parasytes et de vagabonds. Ainsi, les religieux d'un rang élevé peuvent rester jusqu'à cinq jours dans un couvent où ils passent, sans qu'on les trouve indiscrets; on héberge pendant trois jours ceux d'un rang moins considérable, et quant aux simples frères, on leur donne un repas et l'abri pour une nuit. Ce ne sont du reste pas là des règles absolues, chaque couvent ayant dans son règlement domestique les dispositions qui lui conviennent sur ce sujet. Il peut arriver qu'un religieux désire faire un séjour considérable dans un autre couvent que le sien; mais alors on le traite dès le second jour comme s'il y était à demeure, et il est moralement engagé à faire à l'institution des présents équivalents à peu près à la dépense qu'il cause; si sa main reste fermée, ce qu'il a de mieux à faire est de déguerpir.

Les laïques ne sont point exclus de l'hospitalité du Sangha, sans, naturellement, que celle-ci soit illimitée. On ne loge les simples bourgeois qu'un jour et une nuit, à moins que l'on n'ait la certitude qu'ils compenseront ce qu'on aura fait pour eux en offrant un don pour la caisse générale du couvent. Il y a même de nombreux couvents parmi les plus considérables qui, grâce à leur situation avantageuse dans les montagnes, se font de jolis revenus des présents des mandarins de la plaine, qui s'y réfugient contre les grandes chaleurs; en revanche, ces mandarins, en qualité de représentants de l'empereur, qui est

1) 6^e et 26^e comm.

2) 26^e comm.

le chef de toute espèce de religion dans l'empire, se considèrent comme en droit de donner à leur séjour la durée qui leur plaît. Il n'y a pas de tarif pour les hôtes du couvent, celui-ci s'entretenant au moyen de dons; on a à leur intention un livre où ils souscrivent, chacun selon les inspirations de sa générosité ou de sa piété.

Aucun couvent de quelque importance ne peut se passer d'un service organisé des passants; aussi le code parle-t-il de „Hôtes pour la réception des voyageurs”, 行來主¹⁾). Dans les couvents actuels se trouvent un ou deux „Surveillants du public”, 知衆, sous les ordres desquels sont placés un certain nombre de „Surveillants des hôtes”, 知客; ce sont ces derniers qui de fait agissent et ont la responsabilité. Souvent on les choisit de façon à ce que les principaux idiomes de l'empire aient parmi eux des représentants. Il y en a toujours un, à tour de rôle, de présent dans la salle de réception, afin que jamais il ne puisse survenir un hôte sans trouver qui le reçoive et commande pour lui du thé et des gâteaux, de l'eau pour se laver et un essuie-mains. Un des premiers devoirs des directeurs des hôtes est de s'informer exactement du nom de chaque étranger, du lieu d'où il vient et du but de son voyage, afin que les vauriens ou les ennemis du gouvernement ne puissent pas venir s'abriter dans le couvent; les lois en effet édictent des peines sévères contre les moines qui font accueil aux rebelles. Si un visiteur leur inspire de la méfiance, ils le font repartir, en usant toutefois des formes de la politesse. Jamais on n'est dans le cas d'avoir recours à la force; les voyageurs suspects ne résistent d'ordinaire point quand on leur donne à entendre que l'on préfère qu'ils s'en aillent, car ils savent bien que leur soumission est leur seul moyen de ne pas être dénoncés par les moines à la police, qui ne se ferait pas prier pour les arrêter.

Les „Surveillants des hôtes” sont encore secondés dans leur tâche par „Ceux qui ont soin des hôtes”, 虞客, chargés du soin des chambres destinées aux étrangers, de la literie et des meubles, et accompagnant leurs hôtes dans le couvent et les environs comme cicerones et valets de chambre. Enfin il y a encore les „Chefs du thé”, 茶頭, veillant à ce qu'il y ait de l'eau chaude pour le thé et pour les ablutions, les „Chefs des plats”, 碗頭, chargés d'apporter aux hôtes, avec les bâtonnets qui servent à manger, les mets qui leur sont destinés, et d'autres employés encore.

1) 25^e comm.

CHAPITRE V.

DEVOIR DE SOIGNER LES MALADES.

Il s'agit du neuvième commandement. On ne le néglige point dans les couvents importants. On y a une „salle de malades”, 病堂, largement ouverte aux frères atteints dans leur santé. On l'appelle aussi „salle du Nirwāṇa”, 涅槃堂, parce qu'elle sert de vestibule à la suprême félicité. Elle est administrée par un „Chef de salle”, 堂主, qui doit prendre note exactement de l'entrée des malades et de leur sortie, guéris ou morts, et les patients y reçoivent les soins de frères infirmiers qui se sont offerts spontanément pour cette œuvre méritoire, et de moines considérés comme versés dans l'art médical. Parfois, s'il se présente un cas exceptionnellement grave, on appelle un médecin laïque. Chaque malade est en droit d'avoir, à ses frais, un infirmier spécialement attaché à sa personne. Presque toujours le règlement prescrit de tenir bien fermés fenêtres et rideaux de lit, afin de prévenir le refroidissement des patients, et de brûler lentement, s'il y a beaucoup de mauvaise odeur, des feuilles d'*Artemisia*, de saule, de cyprès et d'autres plantes : on ajoute ainsi une puanteur à l'autre, et l'on conserve soigneusement à la salle son air corrompu.

On admet aussi sur-le-champ dans cette infirmerie les religieux étrangers qui se présentent malades dans le couvent. Quand un patient est mourant, on délègue aussitôt quelques-uns des moines chargés de recevoir les hôtes, pour réciter près du lit du moribond le „Sūtra du Non-éternel” 無常經, et d'autres élucubrations propres à sauver les âmes.

Voilà donc encore une manière dont on remplit dans les couvents le devoir imposé par le Code de sauver les êtres vivants de la mort et de les amener à la béatitude, devoir dont nous nous sommes occupés dans le troisième chapitre.

CHAPITRE VI.

PRÉDICTION DE LA LOI. — PROPAGANDE.

Le code du Mahâyâna, comme nous l'avons vu¹⁾, attache une grande importance à la propagation des sûtras et winayas, qu'il considère comme les principaux moyens de salut. Aussi nommet-il les „Chefs de la prédication du Dharma”, 說法主, en tête des dignitaires des couvents, même avant les abbés²⁾). Tels que les couvents sont actuellement organisés, il s'y trouve des prédicateurs, mais venant immédiatement après l'abbé. Ils portent le titre de „Chefs-trônes”, 首座, parce que la loi prescrit aux prédicateurs de toujours prendre place sur un trône élevé³⁾), règle que l'on observe maintenant encore strictement. On leur donne aussi le titre de „Sièges suprêmes” ou „Ceux qui montent sur le siège”, 上座, expression employée dans le premier commandement, probablement pour servir d'équivalent à Sthawira.

L'abbé lui-même est le premier prédicateur, c'est-à-dire guide suprême de tous les moines du couvent dans la voie de la bodhification. Aussi, tout en ayant le titre de „Gardien durable (des lois et préceptes)”, 住持, porte-t-il aussi ceux de „Chef des moyens (de parvenir au salut)”, 方丈⁴⁾), et de „Grand maître”, 大師. S'il quitte ses fonctions pour cause d'âge, de faiblesse ou de maladie, il devient de plein droit „Premier des sièges”, 元座, c'est-à-dire premier des prédicateurs.

Au corps des prédicateurs sont encore adjoints un certain nombre d'„Ecrivains”, 書記, moines sachant suffisamment lire et écrire pour pouvoir étudier les saints livres; ce sont donc eux qui fournissent la matière première d'où se tireront les prédicateurs. D'ordinaire ils sont passablement nombreux, parce que les imprimeries des couvents donnent souvent beaucoup à écrire et à corriger; de plus les écrivains doivent enseigner aux moines à lire les sûtras et les liturgies. Ils doivent, dit-on, unir en leur personne la science de la Chine et celle de l'Eglise, mais ont pourtant à se garder de faire prédominer la littérature chinoise.

1) Voy. la page 92.

2) 25^e comm.

3) 46^e comm.

4) C'est du moins l'explication que les moines donnent à l'ordinaire du titre chinois. Peut-être cependant est-elle trop alambiquée, et ce titre veut-il simplement dire »Chef de la contrée, de la paroisse».

Les „Connaisseurs des piṭakas”, 知藏, gens qui connaissent ou passent pour connaître les trois divisions du canon sacré ¹⁾, font aussi partie de ce corps. Il n'est pas difficile pour les moines d'être admis dans leurs rangs, puisque dans le pays des aveugles les borgnes sont rois. Il ne leur est assigné aucun office spécial; on les suppose seulement toujours plongés dans l'étude. De temps en temps ils prennent un livre à la bibliothèque du couvent.

Tout grand couvent a sa „salle du Dharma”, 法堂, destinée spécialement aux prédications qui réunissent un nombre considérable d'auditeurs. On la construit dans le style ordinaire des temples, derrière la grande salle du Triratna, dont elle est séparée par un espace vide; les deux édifices ont la même orientation, et d'ordinaire les mêmes dimensions. Il n'est pas nécessaire qu'il se trouve des images ou des tabernacles dans la salle du Dharma; cependant, dans la majorité des cas, nous y avons vu exposés à la vénération Kwan-yin et d'autres gros bonnets, et parfois aussi les tablettes et images de quelques dānapatis. Souvent il y a au-dessus de l'entrée principale, ou fixée au plafond, une grande planche avec l'inscription „rugissement de lion”, 獅子吼; c'est une expression métaphorique désignant la prédication, parce que Çakyasinha, ou Çakya le lion, de sa voix qui enseigne renverse tous les faux systèmes religieux, détruit tout mal, constraint tous les Maras à faire leur soumission, de même que par son rugissement le lion met en fuite, pleins de terreur et de respect, tous les animaux des forêts.

L'Eglise attribuant à la prédication une importance vitale, il n'est pas surprenant que celle-ci puisse avoir lieu tous les jours à toute heure. Tout ce qu'il faut est que les moines demandent à l'abbé la faveur d'entendre une prédication, puisque dans presque tous les sūtras, avant qu'un Buddha fasse entendre sa parole, la foule le lui demande par la bouche de quelqu'un de ceux qui la composent ²⁾). Les moines désireux d'enseignement se rendent donc dans la salle de réception de la demeure de l'abbé; celui-ci se présente, prend place, l'assemblée fait une génuflexion, l'un des moines se place les mains jointes devant lui et dit: „Levant les yeux vers moi, je te dis, Upadhyaya, que ta grande miséricorde m'écoute patiemment. Aujourd'hui la grande foule des deux séries ³⁾ prie et supplie ton Upadhyaya de venir demain

1) Voy. la page 1.

2) Comp. la page 15.

3) Les dignités et emplois des moines sont divisés en deux séries, »la série orientale», 東序, renfermant les emplois de l'ordre spirituel, et »la série occidentale», 西序, pour ceux de l'ordre matériel.

dans la salle pour prêcher la Loi, et exprime l'espoir qu'il ne sera pas avare de sa clémence et de sa miséricorde. Tu te tais et donc consents: voilà la suprême faveur qui puisse être accordée à une prière!" L'orateur là-dessus fait une génuflexion et rentre dans les rangs; alors tous les frères, sur l'ordre du karmadāna¹⁾, se prosternent trois fois devant l'abbé et se retirent.

Le lendemain, dans la matinée, les moines vont une seconde fois inviter de la même manière l'abbé à prêcher. Alors les adjudants de l'abbé, revêtus du kashāya, se rendent dans la salle du dhyāna, où, en théorie, la communauté entière est censée toujours réunie²⁾, et remettent au „Brûleur d'encens et de cierges”, 香燈師³⁾, une planche indiquant l'heure où aura lieu la prédication. Cet employé la dépose devant le tabernacle de Kaundinya⁴⁾, les adjudants font neuf génuflexions et une révérence devant ce saint et se retirent. Alors, sur l'ordre solennel du karmadāna, le „Brûleur d'encens et de cierges” porte la planche à la salle du Dharma et la suspend à la façade de l'édifice; c'est pour les employés de la salle le signe qu'ils aient à ériger le trône du prédicateur et à faire les autres préparatifs. Ceux-ci donc établissent quelques planches sur des tréteaux, les couvrent d'un tapis, et placent dessus une table, derrière laquelle le prédicateur prendra place sur une chaise protégée par derrière par un écran mobile; sur la table ils placent deux ou quatre chandeliers avec des cierges et des vases de fleurs, le tout, sauf les vases, en conformité du quarante-sixième commandement.

Vers le moment où commencera le temps de repos de l'après-midi, la grosse cloche de la salle du Dharma, lentement et solennellement mise en branle, annonce la prédication, et les moines se rendent dans l'édifice. Dès qu'ils y sont réunis, les sons de la grosse caisse suspendue près de la porte viennent se joindre à ceux de la cloche, et tous ressortent en hâte pour se ranger deux à deux et se rendre processionnellement chez l'abbé. Ils trouvent celui-ci, tenant son sceptre, assis dans la salle de réception de sa demeure; aux commandements du karmadāna, donnés à haute voix, ils font les génuflexions voulues devant l'abbé, et le prient de se rendre à la salle du Dharma, ce qu'il fait immédiatement après que les moines sont sortis pour s'y rendre de leur côté. Devant lui marchent des moines, dont l'un porte son khakkhara, bâton de

1) Chef du dhyāna, principal censeur des moines et maître des cérémonies du couvent. Nous le rencontrons plus d'une fois encore sur notre route.

2) Voy. la page 6.

3) L'un des moines chargés de la surveillance ordinaire de la salle du dhyāna.

4) Un saint, à qui on donne la première place dans la salle.

moine mendiant, un sa longue canne, deux chacun une banderolle faite de cinq bandes de toile, deux autres chacun une lanterne cylindrique en papier suspendue au bout d'un bâton et portant inscrit le mot „abbé”, et un enfin un cendrier sur lequel brûle lentement de l'encens. Dans l'escorte se trouvent, outre quatre ou deux adjudants, un ou plusieurs „Ecrivains”, qui auront à couper par écrit un résumé de la prédication.

Dès que l'abbé a pris place sur son siège, ses adjudants à ses côtés, et que le porteur de l'encens a déposé le cendrier sur la table pour faire droit à ce qu'ordonne le quarante-sixième commandement, la cloche cesse de sonner et la grosse caisse de gronder son bruit sourd, sur un signal donné par le karmadāna en frappant sur sa sonnette. L'abbé offre un bâton d'encens aux saints invisibles qui affluent autour de son trône pour entendre son sermon; c'est un de ses adjudants qui le plante dans le cendrier, et en même temps l'assemblée, conduite par le karmadāna, entonne l'hymne ordinaire de l'encens, suivie du chant: „Soyez salués, Bodhisatwas et Mahāsatwas qui vous rassemblez „ici en nuées (*bis*); soyez salués, Bodhisatwas et Mahāsatwas ras-„semblés ici en nuées, et nombreux comme la mer”. Ce chant démontre l'existence de l'idée régnante que les saints de haut rang arrivent en multitude entendre le sermon; toutefois ils ne viennent qu'à la condition que le prédicateur soit pur de péché et, ayant arraché ses pensées aux choses terrestres, éprouve pendant quelques instants un désir inébranlable de la présence véritable de ces êtres supérieurs.

Après le chant, le karmadāna ordonne aux assistants d'étendre à terre les petits tapis dont chacun d'entre eux tient un à la main, et de se prosterner trois fois devant l'abbé; celui-ci défend cependant qu'on s'agenouille, de sorte qu'on s'arrête après la première genuflexion. Quand l'assistance s'est relevée, les adjudants de l'abbé se prosternent devant lui, et le karmadāna exhorte brièvement l'assemblée à prêter toute son attention aux paroles du Maître. Celui-ci enfin frappe la table d'un petit coup avec une latte et commence.

Rien ne l'oblige à une gravité soutenue; on ne considère point comme déplacées des comparaisons qui ont un côté comique et font rire; mais il doit s'abstenir sévèrement de propos grossiers ou bas. Tant qu'il n'appelle pas lui-même les questions, personne ne doit lui en adresser; en aucun cas on ne doit entrer en discussion avec lui, ou lui adresser des questions captieuses avec l'intention de l'embarrasser ou de faire montre de sagacité. Si un auditeur veut demander quelque chose, il doit s'avancer au

pied de l'estrade, étendre son petit tapis, se prosterner et attendre que le prédicateur lui demande ce qu'il désire.

La prédication achevée, le karmadāna dit aux auditeurs : „Gardez attentivement devant vos yeux le Dharma du Roi du Dharma (Lotjana); le Dharma du Roi du Dharma est ce que vous venez d'entendre; étendez vos tapis et jetez-vous trois fois la face contre terre”. Comme d'ordinaire, l'abbé défend de se prosterner, et l'on se contente d'une seule fois. Le prédicateur rentre là-dessus chez lui de la même manière qu'il est venu, les auditeurs se rendent dans sa salle de réception pour le remercier en se prosternant, les adjudants ne restant pas en arrière dans ces témoignages de respect, et enfin chacun rentre chez lui.

Il est à peine nécessaire de dire que l'abbé est en droit de se faire remplacer quand il lui plaît pour ces prédications par un des prédicateurs en titre.

Comme le code fait du refus de prêcher un péché extrêmement grave ¹⁾, il est clair qu'il existe des prescriptions d'après lesquelles on doit aussi prêcher dans les couvents quand des laïques, en particulier des dānapatis, le demandent, et aussi quand des moines venus d'ailleurs expriment le désir de recevoir instruction. Le „Surveillant des hôtes” en tour de service ²⁾ convoque alors, au moyen d'une planchette-affiche, les moines à se rendre à une heure donnée dans la salle de réception. Il fait faire aux laïques qui désirent un sermon trois génuflexions devant les religieux assemblés, auxquels il dit : „Les protecteurs du Dharma N.N., du district de N.N., département de N.N., dans la province de N.N., sont venus aujourd'hui dans le couvent et adressent aux religieux des deux séries le prière spéciale de se rendre auprès de l'abbé et de lui demander que demain un Upādhyāya monte en chaire”. Les frères se conforment à ce désir en suivant le cérémonial que nous avons décrit; les laïques pétitionnaires les accompagnent et ont soin de laisser un don en argent, enveloppé dans du papier rouge, sur la table de l'abbé. Pour le reste, tout se passe comme il a été dit ci-dessus. Ajoutons que, dans le présent siècle de déchéance du buddhisme, les sermons pour les laïques n'ont pour ainsi dire jamais lieu; il y a bien peu de laïques qui tiennent à s'enquérir de la doctrine, et les règles qui les concernent existent simplement sur le papier.

Il existe dans le cours de l'année certains jours spéciaux auxquels les règlements veulent qu'il soit prêché; ce sont le jour de naissance de l'empereur, le premier de l'an, le jour de naissance

1) 8^e prātim.

2) Voy. la page 130.

et celui du Nirwāna de Buddha, le 15 du septième, et le 15 du dixième mois. Pendant la période dite de repos, qui dure du 15 du quatrième mois au 15 du septième, et dont il est parlé dans le trente-septième et le trente-neuvième commandement, il doit y avoir prédication tous les jours.

En outre les règlements prescrivent spécialement que les prédateurs en titre prononcent des sermons aux „huit divisions” 八節, de l'année, c'est-à-dire:

1° au commencement du printemps	le 5 février.
2° au milieu du printemps.	„ 21 mars.
3° au commencement de l'été	„ 5 mai.
4° au milieu de l'été.	„ 21 juin.
5° au commencement de l'automne	„ 6 août.
6° au milieu de l'automne.	„ 21 septembre.
7° au commencement de l'hiver.	„ 5 novembre.
8° au milieu de l'hiver	„ 21 décembre.

La veille du sermon, une députation composée de moines d'un rang élevé se rend, sur l'ordre de l'abbé, auprès de celui qui doit fonctionner, et lui demande une prédication. On observe dans toute l'affaire les mêmes formes que lors que c'est l'abbé lui-même qui prêche; seulement le prédateur, en se rendant à la salle du Dharma avec son escorte, entre chez l'abbé et se prosterner devant lui, pour lui montrer qu'il obéit à l'ordre de prêcher qu'il a reçu de lui, et en même temps pour l'inviter à venir l'entendre. L'abbé accorde cette demande et va le premier se placer sur un siège préparé pour lui à gauche de celui de l'orateur; alors celui-ci entre, s'incline devant l'assemblée, se prosterner devant l'abbé et monte sur son trône. Le sermon fini, il se prosterner de nouveau, et, en s'en allant, entre de rechef chez l'abbé pour, en se prosternant trois fois, le remercier de la faveur qui lui a été faite de lui permettre de prêcher. Ce jour-là on lui envoie de petits paquets de thé et des fruits tirés des magasins, comme marque de reconnaissance de la communauté, et souvent en outre les principaux moines fonctionnant dans la salle de réception des étrangers l'y convient à un festin au nom du couvent tout entier.

Un prédateur en titre doit à sa dignité de prononcer un discours à l'occasion de sa nomination. L'abbé peut la lui conférer quand il veut, et aussitôt une affiche l'annonce aux habitants du couvent. Le nouveau dignitaire s'empresse d'aller remercier l'abbé en se prosternant devant lui, puis il fait le tour des tem-

plies, chapelles et principales demeures du couvent pour se présenter, en se prosternant, aux saints qui s'y trouvent, et tout de suite après la communauté vient, de la manière que nous avons décrite, lui demander une prédication. Le lendemain, outre la nourriture spirituelle qu'il dispense aux frères, il doit faire les frais de leur dîner commun; si ses ressources personnelles ne sont pas suffisantes, l'abbé supplée ce qui manque.

Quand l'abbé monte en chaire, il porte toujours son sceptre; mais les prédicateurs au dessous de lui se contentent du *souh* 拂, ou fouet à moustiques. C'est un bâton long environ d'une coudée, terminé à l'un de ses bouts par un émouchoir de crin ou de longues fibres du palmier *tsoung* 棕; on le nomme aussi *tchou mi* 塵尾, „queue d'élan”, il est clair pourquoi. Probablement c'est dans l'origine un chasse-moustiques comme, à ce qu'il semble, les bhikshus en avaient en Inde dans leur équipement, parfois aussi sous forme d'une plume de paon, ou de quelque objet analogue¹⁾. Les prédicateurs ont déjà dans des temps très anciens porté la „queue d'élan” en Chine, témoin les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du Lotus”²⁾, où il est dit du moine Tao-cheng, 道生, l'un des coryphées de cette secte: „Dans le douzième mois de la onzième année de la période de Youen-kia³⁾, il était monté en chaire dans les monts Lu pour prêcher la loi; et lorsqu'il allait finir, les auditeurs virent tomber à terre la „queue d'élan; il s'appuya sur la table et rendit le souffle”⁴⁾.

On trouve de bonne heure déjà la preuve que la queue d'élan passa entre les mains des taoïstes, qui en ont fait un bâton magique, porteur d'un pouvoir surnaturel. Cela se comprend, si l'on réfléchit que cet objet était le symbole de la dignité ecclésiastique, laquelle conférait le pouvoir de conduire les autres hommes au plus haut degré de perfection et de félicité, et donc supposait chez qui en était revêtu une puissance magique. On lit au chapitre 32 des „Histoires du Sud de l'Empire” qu'au cinquième siècle de notre ère un célèbre taoïste fit don à Tchang Young 張融 d'une queue d'élan, parce que c'était un objet miraculeux; que Tchang Young était aux yeux du taoïste un faiseur de prodiges, et que donc celui-ci considérait la queue d'élan bien placée dans les mains de cet homme. Et le chapitre 41 des „Livres de la dynastie méridionale des Ts'i”, 南齊書,

1) Kern, II, page 38.

2) Voy. la page 7.

3) L'an 434 de notre ère.

4) 元嘉十一年十二月於廬山升座說法、將畢衆見塵尾紛然墜地、隱几而化。

nous apprend que Tchang Young ordonna que l'on envoyât après sa mort quelqu'un, muni d'une queue d'élan, sur le toit de sa maison, pour rappeler son âme.

Tout ceci explique pourquoi souvent prêcher de la manière que nous avons décrite est appelé „porter le fouet à moustiques”, **秉拂**. On dit aussi, un peu moins poétiquement, mais tout aussi dignement, „monter sur le trône”, 上座 et 隊座. La queue d'élan passe pour très efficace pour éloigner mauvais esprits et démons, et beaucoup de lalques et de moines ne lui attribuent point d'autre utilité, ce qui vient de ce que les Buddhas, Bodhisatwas et autres dieux de la lumière accourent en foule aux prédications, d'où l'on conclut que les esprits des ténèbres, mal à leur aise dans une société aussi lumineuse, sont obligés de décamper.

Le sixième commandement impose aux fils de Buddha le devoir, lorsqu'un prédicateur itinérant visite leur couvent, de l'accueillir avec les plus grands honneurs, de lui fournir largement tout ce dont il a besoin, de lui donner à manger et à boire, et de l'inviter, en se prosternant devant lui, à annoncer le Dharma, faute de quoi ils sont gravement souillés de péché. Par conséquent les règlements des monastères prescrivent en détail ce que l'on doit faire lorsque se présente un de ces prédicateurs ambulants.

Le portier court à la salle de réception; le moine qui y est en fonctions fait sur-le-champ prévenir l'abbé; celui-ci envoie immédiatement un message au karmadāna, et celui-ci ordonne aux moines qui se trouvent dans la salle du dhyāna de revêtir le kashaya et de se rendre sans tarder dans la cour extérieure. Là les moines se rangent sur deux lignes faisant face l'une à l'autre, entre lesquelles le visiteur passera; de chaque côté les moines, au commandement du karmadāna, font au passage de leur hôte une inclinaison au moins à angle droit. Sur ces entrefaites la grande cloche du couvent est solennellement mise en branle. L'abbé reçoit l'hôte dans sa salle de réception, où les moines viennent se prosterner trois fois devant l'étranger, puis trois fois devant l'abbé, après quoi le visiteur est abandonné aux adjoints et chambellans de l'abbé, qui le comblent de politesses et de prévenances. Ses prédications ont lieu avec le même cérémonial que celles de l'abbé ou des prédicateurs en titre.

Si les moines le lui demandent, il doit aussi catéchiser dans la salle du dhyāna. Il s'y rend escorté par l'abbé, qui l'y présente aux moines dans une courte allocution. Quand il quitte le couvent, on lui fait la conduite avec les mêmes cérémonies qu'à son arrivée.

L'abbé doit faire des prédications plus familières tous les jours, le matin et le soir, à l'issue du grand service qui se célèbre dans la salle du Triratna. Ces discours du matin se nomment „petites consultations”, 小參, et les autres, „consultations du soir”, 晚參. Ils peuvent se faire dans la salle du Dharma, ou bien dans la salle de réception de la demeure de l'abbé, et le cérémonial n'en diffère que peu de celui des grandes prédications. La règle qui les impose est du reste mal observée; dans presque tous les couvents que nous avons visités, nous avons constaté que les „consultations” ne se faisaient plus qu'à des époques irrégulières, si bien que chacune avait à être notifiée aux moines par une affiche apposée dans le réfectoire. Nous avons remarqué aussi qu'elles servaient à discuter des questions d'intérêt matériel, bien plus qu'à exposer la doctrine ou à édifier. Dans quelques couvents on les a régulièrement les jours de nouvelle et de pleine lune, à moins toutefois qu'il n'en soit resté que l'ombre, sous forme de visites faites par les moines, soit en corps, soit par petits groupes, chez l'abbé et les prédicateurs, devant lesquels ils se prosternent en silence, en signe qu'ils s'informent de leur santé et qu'ils sont pénétrés du devoir de soumission qui incombe aux disciples à l'égard de ceux qui les enseignent. Souvent l'abbé ou un prédicateur fait suspendre à l'entrée de sa demeure une planchette portant 逸禮, „on est dispensé des manifestations de respect”; quand ils la voient, les visiteurs font demi-tour et rentrent chez eux.

On a enfin, en théorie, des jours fixes où devraient se faire des catéchismes à l'intention des moines étudiants et de ceux qui sont encore jeunes. C'est le 3, le 8, le 13, le 18, le 23 et le 28 de chaque mois; mais les leçons ne se donnent en réalité que lorsqu'il plaît à l'abbé d'annoncer par affiche qu'il en fera une. Alors, sous la conduite du karmadāna ou d'un ou de plusieurs sous-karmadānas, les étudiants, revêtus du kashāya, se rendent dans la salle de réception de l'abbé, se prosternent trois fois et se mettent à écouter attentivement, à genoux, les mains jointes et appuyées contre la poitrine. Des deux côtés on fait des questions et donne des réponses. Quand la leçon est finie, les auditeurs se prosternent trois fois avant de se retirer. Ces catéchismes se nomment *tch'ing yih* 請益, „demande d'augmentation (de connaissance)”.

Un seul mot ici au sujet d'un usage constamment observé dans toutes les prédications, grandes et petites. C'est celui de placer au moins deux chandelles allumées sur la table de l'orateur, même s'il fait grand jour. Cela vient de ce que le prédicateur, en sa

qualité de héraut du Dharma, représente le grand Buddha en personne. Or, comme il émanait du Buddha, ainsi que l'enseignent les sūtras, une lumière infinie toutes les fois qu'il prêchait, et comme de fait la „rotation de la roue du Dharma”, 轉法輪, comme on nomme la prédication, c'est-à-dire le parcours de la voûte céleste, est identique avec le rayonnement lumineux, la lumière rayonne aussi de la table d'un Bodhisatwa revêtu d'un corps humain, et les chandelles en sont le symbole.

Voilà d'après les règlements comment les prescriptions du grand code mahayaniste relativement à la prédication de la doctrine doivent être exécutées; mais actuellement on ne pratique tout cela que très partiellement. Chaque couvent a encore sa „salle du Dharma” et ses prédicateurs en titre, vestiges muets de l'âge d'or du buddhisme, où brûlait le zèle de la prédication; mais on en est venu dans la plupart des couvents au point qu'abbé et moines ne se gênent pas pour dire au premier venu qu'en la présente époque de corruption le clergé est trop ignorant pour prêcher, et la grande masse trop stupide pour comprendre les sermons. Il n'y a plus non plus de ces prédicateurs itinérants comme, sans aucun doute, l'empire du Milieu en a anciennement possédé un grand nombre. Même l'influence de l'Eglise est si bien tombée, que si les moines osaient recevoir des laïques dans leurs temples ou leurs couvents pour entendre des sermons, les mandarins interviendraient avec sévérité, sous prétexte qu'ils corrompent les mœurs en encourageant des assemblées où les deux sexes sont réunis. On lit dans le *Ta Ts'ing louh li* 大清律例, le code pénal et civil de l'empire: „Si dans la famille d'un mandarin, d'un guerrier ou d'un bourgeois l'on permet, ou commande à une femme ou à une fille d'aller offrir de l'encens dans un couvent buddhiste ou taoïste, ou dans un temple de dieux, on recevra quarante coups de la courte latte de bambou. Cette punition cependant sera appliquée à l'homme (mari, père, frère ainé, etc.), et atteindra la femme elle-même seulement dans le cas où il n'y aura pas d'homme. Et l'abbé du couvent buddhiste ou taoïste, ou le gardien du temple de dieux, qui n'aura pas défendu ou empêché la chose, subira le même châtiment”¹⁾). Or, quoique cette loi ait pu tomber en

¹⁾若有官及軍民之家縱令妻女於寺觀神廟燒香者笞四十。罪坐夫男、無夫男者罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人不爲禁止者與同罪。

désuétude et que l'on voie journellement quantité de femmes visiter couvents et temples, la loi n'en existe pas moins, et elle fournit aux autorités un moyen puissant, toujours à leur portée, de s'opposer aux assemblées de laïques dans les couvents. Les assemblées religieuses sont pratiquement inconnues en Chine, sauf en ce qui regarde le culte secret de certaines sectes buddhistes, dont du reste ici nous n'avons pas à parler.

Impression et propagation de livres saints.

Le quarante-quatrième commandement, dont il s'agit ici, se trouve en rapport étroit avec ceux qui concernent la prédication, et on en tient grand compte dans les couvents; seulement c'est plus d'après l'esprit que d'après la lettre. Chaque couvent de quelque importance a une imprimerie d'écrits sacrés et un magasin de planches à imprimer; il en sort de nombreux exemplaires de livres sacrés et une nuée de petits traités, qui se répandent auprès et au loin sur de vastes contrées et pénètrent au cœur même des familles. Si les couvents ne vaquaient pas à cette œuvre méritoire, il est indubitable qu'au bout de fort peu de temps on ne trouverait plus dans toute la Chine une seule partie du Tripitaka; en effet, les laïques prennent peu d'intérêt à ces écrits sauveurs, et aucune entreprise privée ne voudrait faire les frais de les reproduire sans pouvoir les vendre.

La direction courante de l'imprimerie du couvent est confiée à un dignitaire appelé „Chambre à imprimer”, 印房, chargé aussi de la vente. Cependant ses instructions lui défendent le marchandage; il doit vendre les saints livres à prix fixe et ne point chercher à obtenir davantage. Au retour de chaque saison, et une fois encore à la fin de chaque année, il rend compte à la caisse du couvent. Il a sous lui les sculpteurs de planches et les autres moines imprimeurs, et est assisté dans son administration par quelques-uns de ces „Ecrivains” dont nous parlions à la page 132.

Quand la réimpression d'un écrit religieux est devenue nécessaire, les moines cherchent souvent à se faire donner par les laïques l'argent nécessaire pour couvrir les frais. Ils n'y réussissent pas mal, témoin la liste de souscripteurs, indiquant en un ou deux feuillets les noms des donateurs et le montant de leurs dons, qui est annexée à la plupart des réimpressions. Souvent la grande majorité des noms qu'on y lit sont des noms de femmes. On ne connaît évidemment pas chez ces gens la belle maxime en vertu de laquelle la main gauche doit ignorer ce que fait la droite, et l'on est en droit de douter que le zèle à contribuer

fût aussi considérable sans le plaisir de se voir imprimé qui contribue à l'exciter.

Naturellement, là où il y a une imprimerie, il faut aussi pour les livres qui en sortent un magasin, où ils soient à l'abri de l'humidité, de la poussière, des gerces et des chéylètes, car le quarante-quatrième commandement impose, non sans une grande exagération de style, les soins les plus attentifs à leur égard. D'ordinaire la „salle des piṭakas et des sūtras”, 藏經殿, comme s'appelle cette bibliothèque, se trouve dans un local de côté ou dans une des chapelles du couvent. Le longs des murs courent de vastes armoires à portes cadenassées. Là ne se trouve aucun ouvrage quelconque d'utilité mondaine ou d'amusement. La surveillance de ces trésors est confiée au „Chef des piṭakas”, 藏主, qui a les clefs et qui remet aux moines contre reçus les livres dont ils ont besoin, en ayant soin en même temps de les enrégistrer. Il fait partie du corps des prédicateurs, et se trouve donc sous la surveillance directe et aux ordres de ces hauts dignitaires. Il ne succombe pas sous le poids de ses fonctions, puisqu'il est fort rare qu'un moine vienne lui demander un livre et qu'il n'en doit point prêter en dehors des limites du couvent; il n'a donc guère autre chose à faire qu'à ouvrir les armoires à l'inspection des „Connasseurs des piṭakas”¹⁾), quand il arrive à ceux-ci de se présenter, et de leur faire voir que rien ne s'est perdu. Pourtant il a encore de temps en temps à donner de l'air aux livres, afin de prévenir les trop grands ravages des gerces, des chéylètes et des blattes.

1) Voy. la page 133.

CHAPITRE VII.

LECTURE DES LIVRES SACRÉS AUPRÈS DES CORPS DES MORTS.

La récitation des sūtras et winayas ne procure pas seulement la béatification des vivants, mais aussi celle des morts. En vertu de ce principe, le code ordonne de les lire auprès des défunt, le jour du décès, et dès lors tous les sept jours, jusqu'au septième fois septième jour¹⁾). On obéit actuellement encore fidèlement à cette prescription.

A peine un moine a-t-il poussé le dernier soupir, quand on est encore occupé à le laver, le raser et l'habiller, quelques-uns de ses frères en sainteté sont déjà là, marmottant à qui mieux mieux „le Sūtra d'Amitabha”, 阿彌陀經, qui n'est guère plus qu'un sermon de Buddha sur la splendeur du paradis occidental et sur la possibilité d'y parvenir en répétant le nom d'Amitabha. Ce sūtra est donc comme fait pour la circonstance, puisque ce que l'on désire, c'est d'envoyer le défunt dans ce lieu de délices. Si le défunt avait quelque importance dans son couvent, l'abbé, un prédicateur, ou le chef d'un des nombreux corps entre lesquels les moines sont répartis, fait une brève allocution, que les assistants écoutent à genoux et les mains jointes. Alors on ferme le cercueil et le karmadāna dit à haute voix: „Nous offrons les mérites de ce qui vient d'être récité à l'intention du moine N. N. qui vient de décéder, au moment de sa mise au cercueil, afin qu'ils lui profitent glorieusement. De par la Mahā-prajñā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahā-satwas dans les trois mondes des dix points cardinaux”.

Tant que le cercueil est gardé dans le couvent, des groupes de quatre moines chacun se relaient pour lire sans interruption auprès du mort le Sūtra d'Amitabha, qu'à chaque fois ils terminent par une marche processionnelle à la queue leu-leu, en marmottant tout le temps A-mi-ta. La nuit même n'interrompt pas ce saint œuvre. En outre, après chaque service du matin et du soir dans la salle du Triratna, tous les moines ensemble se présentent devant le cercueil pour faire la même chose; quand ils ont fini, le karmadāna dit solennellement: „Le défunt fait pénitence de ,tout mal sans exception que son âme a fait et qui est provenu

1) 20^e et 39^e commandement.

, de concupiscence, de colère et de stupidité depuis l'éternité , sans commencement, et aussi du corps, du langage et de la pensée. Nous espérons que l'âme délivrée n'errera pas, mais , qu'elle pensera bien à se diriger en droite ligne vers le lieu de paix, , pour y honorer face à face Amitabha et toute l'armée des saints, , et y être témoin des délices éternelles, parce qu'elle a parcouru les dix stages des Bodhisatwas. De par la Mahā-prajñā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsatwas des trois mondes des dix points cardinaux". Il arrive qu'à l'occasion de ce service funèbre on lise le Sūtra du filet de Brahma, pour obéir au vingtième commandement.

On brûle le corps des moines défunts d'ordinaire déjà le lendemain du jour du décès. S'il s'agit d'un abbé, on le conserve assez longtemps dans un cercueil bien calfeutré, qui est plutôt une armoire; on y place le corps assis, et plus tard on livre celui-ci au feu avec ce cercueil dans le four crématoire. Tant que le corps reste sur terre, on fait tous les sept jours auprès de lui une grande lecture des sūtras, accompagnée d'une offrande à l'âme du mort; ceci sans préjudice de la lecture perpétuelle du Sūtra d'Amitabha. Quand a lieu la crémation, c'est-à-dire quand on envoie l'âme dans les régions occidentales de la félicité, les moines se rangent autour du four, toujours marmottant; le Sūtra d'Amitabha est l'élément essentiel de ce qu'ils récitent ainsi. La même chose a lieu lorsque l'on dépose les cendres dans un caveau funéraire destiné à cet objet, sur lequel s'élève une petite pagode.

Après leur mort on réunit les âmes des habitants du couvent dans une chapelle, qui porte le nom de „salle de ceux qui sont retournés en Occident”, 西歸堂; cela se fait au moyen de tablettes en bois plus ou moins nombreuses, dont chacune porte plusieurs de leurs noms; une seule peut suffire. Les disciples d'un moine érigent après son décès, dans le tabernacle de cette chapelle, une petite tablette en papier portant son nom, et viennent tous les sept jours, entre eux, ou renforcés au plus de quelques autres religieux, faire devant elle un service avec offrande et lecture des sūtras; ils ont à payer à la caisse du couvent une somme modique pour les fournitures qu'on leur accorde en vue de cette cérémonie. Le trente-cinquième jour on peint le nom du défunt sur la tablette commune et l'on brûle sa tablette provisoire en papier. Les services avec offrande et lecture se continuent ensuite le quarante-deuxième et le quarante-neuvième jour; mais dès lors il ne se fait pas pour lui spécialement de commémoration annuelle du jour de son décès.

Ces lectures accompagnées de cérémonies rituelles se font aussi pour les laïques, de même de sept en sept jours jusqu'au quarante-neuvième, quand la famille le désire et peut payer. Elle fait venir pour cela un, trois, cinq, parfois même sept religieux, qui se font très bien rénumérer. Les gens peu fortunés se contentent de faire faire un nombre restreint de lectures, d'après ce que leurs moyens leurs permettent. Chaque jour où les religieux viennent faire la lecture, on en prend occasion pour célébrer une grande offrande et d'autres rites à l'intention du défunt, ce qui fait que la dépense, chez les riches, est interminable, au grand profit des faiseurs de salut. C'est donc toute une affaire que ces cérémonies pour les morts, et tant qu'elles durent, la vie de la famille en est sens dessus dessous; c'est pourquoi très souvent on s'écarte de ce que le code prescrit et l'on renvoie la chose à plus tard, selon que cela conviendra le mieux. Alors il arrive aussi que l'on fasse plus de sept journées de lecture des sūtras, toutefois sans s'astreindre à ce que ce soit précisément de sept en sept jours; mais il est très rare que l'on en célèbre moins de sept. Nous n'avons pas ici la place de décrire ces cérémonies, que l'on pourrait appeler des messes des morts¹⁾. Que l'on sache seulement qu'on ne les néglige presque jamais quand on a de quoi en faire les frais, ce qui fait que le trente-neuvième commandement du code mahāyāniste est un de ceux qui exercent le plus d'influence pratique sur la vie des Chinois.

Les annales de l'empire démontrent que cette influence a commencé il y a très longtemps à se faire sentir. On lit dans les „Livres de la dynastie des Wei”, 魏書, qu'après la mort de Hou Kwoh-tchin 胡國珍, beau-père de l'empereur Ming 明帝, qui régna de 516 à 528, „un décret impérial ordonna qu'aussitôt après le décès et jusqu'au sept fois septième jour, il fut fourni „journellement des repas pour mille moines buddhistes, et que l'on „fit embrasser la vie religieuse à sept personnes, et que le centième jour on fournit un repas à dix mille religieux et fit sortir de la famille deux fois sept personnes”²⁾). Les „Livres de la dynastie septentrionale des Ts'i”, 北齊書, rapportent au sujet de Soun Ling-hwoui 孫靈暉, chef de l'armée de Tch'oh 鄭,

1) Nous en avons donné un aperçu dans les Actes du 6^e Congrès des Orientalistes, tenu à Leyde en 1883.

2) 又詔自始薨至七七皆爲設千僧齋、令七人出家、百日設萬人齋、二七人出家. Chap. 83, II. La même chose se lit au chap. 80 des »Histoires du Nord de l'Empire», 北史.

roi de Nan-yang 南陽, ce qui suit: „Quand Tch'oh fut mort, Ling-hwoui invita à son intention, tous les sept jours après le décès et le centième jour, des religieux buddhistes à manger, et à lire les sūtras et procurer le salut”¹⁾). Ainsi, à peu près un siècle après que Kumāradžīwa eut, à ce que dit la tradition, apporté en Chine le code du Mahāyāna²⁾, les grands de l'empire obéissaient à son trente-neuvième commandement.

1) 緽死、後毎至七日及百日終靈陣恒爲縛請僧設齋、傳經、行道. Chap. 44. Ceci se trouve aussi au chap. 81 des »Histoires du Nord de l'Empire».

2) Voy. la page 10.

CHAPITRE VIII.

LECTURE DES SÛTRAS DANS LE DANGER ET LORS DES DÉSASTRES.

Le trente-neuvième commandement de notre code a eu encore pour conséquence la mise en vigueur dans l'Eglise de tout un système de cérémonies destinées à détourner les malheurs. Nous avons déjà vu ¹⁾ que, lorsqu'un des frères est gravement malade, on lit assidûment les sûttras pour procurer sa guérison. Quant aux autres malheurs dont il est question dans le susdit commandement, nous ne pouvons parler que de ceux qui reviennent périodiquement en Chine, n'ayant jamais eu l'occasion de constater comment on s'y prend pour les autres. Commençons par la sécheresse et les pluies diluvienues, double conséquence du déboisement; on en souffre continuellement en Chine.

Nous avons déjà dit ²⁾ que le peuple donne de l'argent pour le maintien des couvents, parce qu'il croit que ceux-ci régularisent le climat, surtout en ce qui concerne la pluie, et qu'il considère en revanche les moines comme tenus à faire en sorte que le *soung choui* continue à agir utilement. Cette obligation tombe d'accord avec ce que veut le trente-neuvième commandement; seulement ce que l'on fait pour s'en acquitter dépasse de beaucoup ce que le code prescrit.

Déjà dans l'antique Chine on attribuait la venue des pluies à une espèce d'animaux fabuleux nommés *loung* 龍, ce qu'on traduit généralement par „dragon”. Lorsque le buddhisme pénétra dans l'empire et y répandit toutes sortes de fables et légendes sur les Nâgas, on identifia ces deux classes d'êtres; l'Eglise s'empara des dieux primitifs de la pluie et appliqua aux Nâgas leur nom de *loung*. Ceux-ci cependant n'étaient guère plus que des animaux d'un ordre un peu supérieur aux autres, que dépassaient fort en dignité les *loungs* si vénérés des Chinois; l'Eglise rebaptisa donc ces derniers, qui devinrent des Nagarâdjas, c'est-à-dire „Rois-dragons”, 龍王; elle leur donna le rang de Dewas, et leur attribua pour chef un certain Sagara Nagarâdja, ou „Roi-dragon des mers”, 海龍王.

1) Page 131.

2) Page 100.

Quand donc, lors d'une sécheresse, les autorités ordonnent aux moines, ou des laïques influents leur demandent de parer au malheur par des cérémonies dans leur couvent, les dragons, en principe probablement symboles des nuages, y jouent le rôle principal. Les rites se basent surtout sur un sūtra intitulé „Sūtra du grand parcours des nuages et de la prière pour la pluie”, 大雲輪請雨經, traduit en chinois par Amogha-wadra¹⁾ ou, peut-être, fabriqué par lui. Une fois que Buddha, dit ce fruit de l'adoration et de la conjuration de la nature, séjournait dans le palais des Nagarādjas Nanda et Upānanda, il prononça un sermon devant une grande assemblée de bhikshus, de Bodhisatwas et de dragons, à laquelle se joignirent cent quatre-vingt-cinq rois-dragons, tous désignés nominativement, afin de répondre à la question qu'ils lui avaient adressée sur la manière dont il fallait s'y prendre pour faire tomber la pluie en faveur des hommes. Il les loua d'avoir fait cette vertueuse question, et leur communiqua un assortiment de dhāranis, qu'ils n'avaient qu'à marmotter pour faire disparaître tous leurs propres maux et leur propre misère, et ainsi être mis en état de réjouir toujours le Djambudwipa par une chute de pluie régulière. Buddha leur énuméra aussi cinquante-quatre Tathāgatas, dont chacun représente quelque force se manifestant au ciel, comme le tonnerre, le vent et autres, ou porte un nom comme Batteur des nuages, Pourchasseur des nuages, Disperseur des nuages, Nuage de pluie, et autres, et il leur expliqua que, si l'on récitait ces noms avec un „salut!” prononcé pour chacun, les dragons seraient délivrés de tous maux, maladies, douleurs et misères possibles et pourraient répandre les pluies fécondantes sur la terre. Enfin il leur communiqua encore toute une série de dhāranis qu'il n'y avait qu'à marmotter, non seulement pour activer ou ralentir les pluies selon les besoins, mais aussi pour conjurer la famine et les maladies, conséquences inévitables des sécheresses ou des pluies exagérées. Bref, tout l'art de faire la pluie exposé dans ce sūtra revient à calmer et à régulariser les nuages au moyen de formules magiques et de marques de respect données aux puissances célestes qui exercent une influence sur les nues.

On dresse un autel en quelque endroit pur et propre, jugé convenable, en général dans la cour devant le grand temple du Triratna, parfois cependant au pied des monts où le couvent a été bâti; là souvent se trouve, destiné à ces cérémonies, un temple permanent, dans lequel l'image de Kwan-yin est l'objet

1) Voy. la page 5.

principal du culte. Quand on fait usage de ce temple, il est plus facile aux habitants de la contrée, dans leur désir d'échapper au malheur, de venir joindre leurs supplications à celles des religieux; les mandarins aussi sont plus à portée pour offrir de l'encens en faveur du peuple et se prosterner devant les divinités desquelles on espère la pluie. Une ou deux fois nous avons remarqué à côté de quelque couvent peu considérable un temple construit exprès pour abriter l'image du Sagara Nagaradja. On l'ouvrait en temps de sécheresse; en toute autre circonstance il restait irrévocablement fermé.

L'autel est toute une construction. Que l'on se représente un espace carré de plus de douze mètres en long et en large, enfermé dans une enceinte en nattes grossières. Chacun des côtés est coupé au milieu par une porte, sur laquelle on a peint deux dragons, la tête tournée en dedans et la queue recoquillée; parfois ces images sont peintes sur papier et collées aux portes. Un peu en avant de chaque porte se trouve, à la mode chinoise, un paravent, aussi en nattes. L'enceinte renferme ce que dans le langage religieux de la Chine on appelle „arène pour actes religieux”, 道場. A l'intérieur s'élève une grande plate-forme en planches portées sur des trétaux, enduite d'une terre glaise jaune rougeâtre délayée dans l'eau, élément principal du sol dans toute la Chine. Les „Lois de pureté de Poh-tchang” (chapitre 2) disent de l'emploi de cette glaise qu'une fois paissaient sur les monts Himawat, qui embrassent l'Himalaya, l'Hindukuh et d'autres chaînes encore, des bœufs blancs, qui mangeaient tant d'herbes aromatiques que leur fierte en était parfumée et pure, et ainsi propre à tout usage. Mais la Chine est si mal partagée que l'on ne peut pas s'y procurer cette fierte précieuse, de sorte que pour enduire la plate-forme on est forcé de ce rabattre sur cette terre glaise si belle et si pure. En réalité, il nous semble assez probable qu'il y a dans cet usage un reste de l'antique culte de la vache chez les Hindous.

Sur cette plate-forme se dresse une estrade, couverte de pièces de soie bleue tendues sur des perches en bambou peintes en noir. Elle porte, un peu à l'occident de la ligne centrale, un siège destiné au moine principal et, devant le siège, une table, le tout placé de façon à ce que ce Bodhisatwa, lorsqu'il est assis pour présider aux rites, ait la figure tournée vers l'orient, c'est-à-dire vers le point cardinal consacré au Dragon Azuré, 老龍. C'est le principal de tous les dragons, les Chinois sachant bien que leurs pluies leur viennent surtout du Grand Océan, dont la nappe baigne leur empire à l'orient; de là aussi l'importance du

bleu dans la structure de l'autel¹⁾). Tant à droite qu'à gauche de ce siège et de cette table, un peu en avant, se trouvent un, deux, trois, même quatre sièges avec tables destinés aux moines de rang inférieur; ceux-ci se feront face les uns aux autres, et auront donc la figure tournée, les uns vers le nord, les autres vers le sud. Toutes ces tables sont tendues par devant d'étoffe bleue et portent les sūtras et les divers instruments dont on fait usage en les lisant; les sièges ont des coussins bleus. L'autel proprement dit se dresse en face de la table du moine principal, donc dans la partie orientale de l'estrade; il se compose de quatre tables placées, l'une vers l'orient, la seconde vers le midi, la troisième vers l'occident, et la dernière vers le nord; toutes sont couvertes des ustensiles et des mets usités dans les offrandes, et munies d'une étoffe bleue tendue entre les pieds de devant.

Sur chacune de ces tables, ou à côté, est placée une planchette où est peinte l'image du dragon principal du point cardinal auquel la table répond; ces dragons ont l'un trois têtes, un autre cinq, le troisième sept, et le quatrième neuf. Pour indiquer leurs fonctions, on a peint au pied de chaque planchette des vagues, et au haut des nuages. Souvent chacune de ces planchettes est flanquée d'autres portant l'image de dragons d'un moindre rang, faisant partie de la suite et des sujets des grands dragons. Enfin on achève l'autel de la pluie en dressant le long de chaque côté sept perches noires, portant de longues banderoles bleues; le nombre de sept correspond aux constellations de l'écliptique, qui subdivisent chacun des quatre quarts de la sphère céleste²⁾). Ces perches se rapportant ainsi aux lumières célestes, on place au pied de chacune d'entre elles une lampe à huile, destinée à brûler jour et nuit, entre quatre vases de fleurs; comme les fleurs ne doivent pas se faner, on les renouvelle continuellement.

Ce n'est pas sans motif que ces vingt-huit perches, ainsi que celles où sont tendues les pièces de soie qui couvrent l'estrade, sont peintes en noir. Le noir en effet est la couleur du nord¹⁾), par excellence le point cardinal de la Yin 陰 ou la moitié froide, morte de l'univers, qui produit l'eau, de tous points le contraire du feu et de la chaleur, que l'on identifie avec le Yang 陽, la moitié réchauffante, vivifiante, lumineuse de l'univers. Or, c'est justement la fraîcheur et l'eau qu'on veut produire, la chaleur et la sécheresse qu'on veut tempérer.

1) Chez les Chinois, le bleu est toujours identifié avec l'orient, le rouge avec le midi, le blanc avec l'occident, et le noir avec le septentrion.

2) On nomme ces vingt-huit constellations les *sioü*, 宿.

Quelques moines vertueux, choisis parmi ceux dont la conduite est exemplaire, la vie sans tache, sont préposés au service de l'autel, pour veiller à ce qu'aucune lampe ne s'éteigne, que les encensoirs ne cessent pas de fumer, que les fleurs qui se fanent soient aussitôt remplacées. Ils doivent très fréquemment se laver et changer de vêtements, afin que rien d'impur n'approche de l'autel. Si possible, ils doivent être vêtus de bleu, pour aider à attirer le Dragon Azuré. La surveillance générale de l'autel est confiée à un moine d'aussi grande vertu que les autres, désigné par l'abbé.

Le jour où les cérémonies commenceront, les moines, lavés et purifiés, se réunissent vers le lever du soleil sur l'autel; non pas cependant celui qui doit fonctionner comme principal prêtre. Celui-ci, accompagné de l'abbé et de plusieurs hauts dignitaires du couvent, tous en kashāyas bleus, se rend au grand temple du Triratna pour y offrir de l'encens et, après s'être trois fois prosternés, chanter: „Rosée de jaspe des cieux de jade, ondes d'or de la mer des Buddhas, jetez des fleurs de lotus sur les milliers de mondes de souffrance (Saha). Que le samādhi, lave les maladies invétérées, qu'un peu d'eau en devienne beaucoup, qu'une goutte purifie monts et fleuves. Salut, ô Bodhisatwas et Mahāsatwas, qui purifiez et rafraîchissez la terre (ter)”. Alors un des moines prend en main un pātra, écuelle de mendiant, qui contient un peu d'eau pure, en chantant trois fois: „Salut à toi, ô Bodhisatwa Kwan-yin plein de miséricorde”, ce qui est suivi du chant en chœur de cette gāthā:

„L'amṛta du saule des Bodhisatwas¹⁾
 „Peut faire qu'une seule de ses gouttes se répande sur les dix
 points cardinaux;
 „Il lave les odeurs rances, la saleté et la contagion,
 „Et en outre il maintient les autels parfaitement purs et
 propres.
 „Les paroles mystérieuses de la doctrine (les dhāranis)
 „Seront marmottées maintenant avec soin”.

Tous les moines qui sont sur l'autel entonnent en ce moment les dhāranis de Kwan-yin²⁾), pendant que le moine principal et ceux qui l'accompagnent marchent processionnellement à l'intérieur et à l'extérieur du temple, pour que le moine qui tient le pātra fasse, au moyen des doigts de la main droite, tomber

1) C'est l'arbre de la connaissance.

2) Voy. la page 122.

dans tous les sens les gouttes d'amṛta. Ils achèvent leur marche en faisant le tour de l'autel de la pluie, y montent, en redescendent, l'aspergeur continuant tout le temps son œuvre, et enfin ils se placent sur les sièges qui sont sur l'autel. Pendant ce temps toute la confrérie chante trois fois: „Salut à toi, ô Bodhisatwa et Mahāsatwa Amṛtodana”, et se prosterne ensuite trois fois pour finir.

Maintenant la purification est accomplie, et les rois-dragons, et avec eux tous les Buddhas et Bodhisatwas, peuvent descendre sur l'autel sans risque de se contaminer. Le moine principal et l'abbé se lèvent de leurs sièges et offrent, de la manière ordinaire, de l'encens, pendant que des voix nombreuses chantent:

„Les champs et les guérets sont fendus comme le dos d'une tortue;
 „Les démons de la sécheresse font des ravages;
 „Le peuple confondu court de côté et d'autre en priant ardemment;
 „L'amertume et la misère s'abattent sur les agriculteurs.
 „Nous prions que l'humidité précieuse descende,
 „Et apporte la purification et le rafraîchissement dans le monde entier,
 „O Bodhisatwas et Mahāsatwas sous un dais de nuages d'encens”.

Cette plainte se chante trois fois de suite, et on fait suivre tout autant de fois l'invocation: „Du plus profond de notre âme nous nous jetons à terre, ô Triratna, qui existes éternellement dans l'empire du Dharma des dix points cardinaux”. On se tait alors, et pendant quelques instants règne un profond et religieux silence, car le moine principal, assis sur son siège, s'est plongé dans le dhyāna et voit en esprit que tous les Buddhas, Bodhisatwas, rois-dragons et tous les saints imaginables voient et entendent, de leurs yeux et oreilles divins, la misère qui règne chez le peuple, et descendant sans tarder sur l'autel. Naturellement, ce dhyāna est la réalité même. Quand le moine en sort, il dit à haute voix à peu près: „Nous avons appris respectueusement comment le Tathāgata, propageant le Dharma, a donné au monde un sūtra qui enseigne comment on doit prier pour la pluie. Comme il règne en ce moment une grande sécheresse dans la contrée N. N., faisant se dessécher la moisson et causant d'autres ravages encore, nous avons érigé un autel, afin de prier pour la pluie et de sauver le peuple. Mais il est à craindre qu'il se glisse des fautes dans le rituel que nous suivons, ou que les religieux aient des péchés sur la

„conscience, de sorte que l'effet sera nul. C'est pourquoi nous récitons sept fois maintenant d'une piété complète 'la dhārani „du roi de la grande lumière en rotation¹⁾' 大輪明王咒, „ayant appris qu'elle peut remédier au mal et rendre régulier le „cérémonial de l'autel"; et on lit là-dessus sept fois cette dhārani si utile, puis les moines se lèvent de leurs sièges, prennent chacun un petit encensoir à long manche à la main, et disent sur un ton solennel:

„Du plus profond de notre âme nous vous invoquons, ô rois-dragons N. N. (suivent dix noms). Nous espérons qu'en vertu „de leur cœur et de leur intelligence, et par leur puissance sur-naturelle qui pénètre tout, tant pour obéir à l'ordre de Buddha „que par pitié pour les êtres vivants, ils se montreront miséricordieux pour la province N. N. et feront promptement tomber „la pluie fécondante". Cette invocation se répète en changeant les dix noms de rois-dragons contre dix autres, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chacun des cent quatre-vingt-sept énumérés dans le „Sūtra de la prière pour la pluie"²⁾ ait eu son tour. Vient la récitation de la première catégorie de dhāranis que, suivant ce livre saint, Buddha donna aux rois-dragons. Elle a lieu trois fois par les moines, à voix lente, haute et claire, accompagnée des sons de la sonnette à poignée en forme de wadjra ou bâton magique: un tintamarre terrible de tambours et de cymbales, destiné à en augmenter la puissance, la termine.

Tout ce bruit cesse sur un petit coup frappé par le moine principal sur une cloche placée sur sa table, et les moines reprennent leurs encensoirs pour dire, debout et solennellement: „Du fond de nos coeurs nous vous adressons respectueusement „nos supplications, ô Tathāgatas N. N. (les dix premiers noms énumérés dans le sūtra). Nous espérons que la miséricorde naturelle aux Buddhas et aux Tathāgatas ordonnera que la pluie „fécondante tombe bientôt dans cette province". Cette formule se répète en changeant les noms contre dix autres, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chacun des cinquante-quatre³⁾ ait eu son tour. Le moine en chef, debout, se plonge après cela dans le dhyāna, pour faire par sa pensée que la seconde catégorie de dhāranis données par Buddha⁴⁾ ressortent effet; en même temps les moines inférieurs lisent ces formules magiques de la même manière que celles de la première catégorie. La cérémonie se termine par l'expression renouvelée de l'espérance qu'il viendra bientôt de la pluie, grâce au secours du Triratna et des rois-

1) La lumière du soleil.

2) Voy. la page 149.

dragons, et par la formule „de par la Mahā-pradjnā-paramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsatwas des trois mondes des dix points cardinaux”.

La présentation solennelle des offrandes exposées sur l'autel a d'ordinaire lieu un peu plus tard dans le cours de la matinée, avec les rites usités dans toutes les grandes offrandes. Les chants et les prières s'adressent directement aux dragons que le sacrifice vise. On ne néglige pas à cette occasion de lire à haute voix une requête écrite, leur demandant la pluie; souvent, pour envoyer en haut cette requête, on la met dans la main d'une figure en papier représentant un de ces „généraux célestes”, 天將, qui est catalogué en qualité de „mandarin chargé de transmettre les ordres”, 值符使官; puis on brûle ensemble requête et mandarin. On envoie parfois aussi des prières semblables adressées au Triratna et à tous les Dēwas. Il va sans dire que la misère dont on se plaint y est dépeinte de la manière la plus touchante possible.

On ne présente plus d'offrandes dans le cours de l'après-midi, puisque, suivant la doctrine buddhique, les saints ne mangent plus midi passé; mais le moine en chef, accompagné de l'abbé et d'autant de moines qu'il leur faut, va prendre place sur l'autel pour lire le „Sūtra du grand parcours des nuages et de la prière pour la pluie”.

Toutes les cérémonies ici décrites se répètent de jour en jour, jusqu'à ce qu'il tombe suffisamment de pluie. La misère augmente-t-elle beaucoup, les moines se forment en groupes de quatre ou davantage, pour réciter dans tous les temples et chapelles du couvent vingt et une fois les dhāranis de Kwan-yin mentionnées à la page 122, suivies de mille invocations de son nom sacré, de douze prosternements en son honneur et d'un triple „nous avons recours à Buddha, au Dharma et au Sangha”. Quand un groupe a achevé cette besogne, il est aussitôt relayé par un autre, de sorte que les prières continuent jour et nuit sans interruption. On voit que les moines font tout ce qu'ils peuvent, et que ce n'est vraiment pas leur faute si la pluie ne tombe pas à torrents.

Il est clair que l'on ne suit pas partout identiquement le cérémonial que nous avons décrit. Les variantes locales sont nombreuses, mais n'ont pas assez d'importance pour que nous nous y arrêtons longtemps. Ce qu'il y a de plus intéressant à relever, c'est que l'on marmotte, outre le „Sūtra du grand parcours des nuages”, maints autres sūtras connus par expérience pour posséder la puissance de faire venir la pluie. Citons le „Sūtra du lotus de la

bonne Loi" ou Saddharma-pundarika-sūtra¹⁾; le „Sūtra des Rois-dragons des mers”, 佛說海龍王經; le Wadjra-prajñā-paramita-sūtra, 金剛般若波羅密多經, etc. Que le lecteur n'oublie pas que, selon le trente-neuvième commandement du code mahayānistre, tous les sūtras sont bons à faire venir la pluie.

Ce qui fait que l'on croit les religieux beaucoup plus capables que d'autres gens d'évoquer la pluie, c'est qu'ils sont purs de péché. La sécheresse passe toujours pour un chatiment envoyé par le ciel pour punir le mal que les hommes ont fait; on ne saurait donc avoir de meilleurs intercesseurs pour faire lever la peine que ceux qui ne sont coupables d'aucun péché et qui peuvent donc entrer en relations directes avec les êtres supérieurs descendus autour d'eux sur l'autel. Aussi les prescriptions de pureté par rapport à l'autel de la pluie ont-elles grande importance. Comme on l'a vu, on doit l'ériger dans un lieu parfaitement propre et ensuite le purifier partout avec l'amṛta, et chacun de ceux qui y mettent le pied doit s'être lavé et avoir changé de vêtements. Cela se comprend. L'autel est destiné à attirer sur le pays et à répandre les fruits de l'influence des nuages et dragons, c'est-à-dire l'eau, et il doit pour cela être libre de tout ce qui, contraire à la nature de l'eau, la repousse; or l'eau est le plus pur des liquides, celui qui purifie tout.

Les religieux sont de meilleurs faiseurs de pluie que qui que ce soit d'autre surtout parce qu'ils s'abstiennent de toute nourriture animale. Rien en effet n'est plus impur et contaminant que cette nourriture, cause principale des péchés contre le premier commandement du code du Mahayana; elle repousse donc l'eau, si limpide et pure. C'est ce qui explique pourquoi les mandarins, quoique en général peu bienveillants pour l'Eglise, sont aussitôt disposés à demander, ou plutôt à requérir l'intervention des moines dès que la sécheresse les inquiète. Ils vont plus loin encore, et, pour supprimer les causes d'impureté qui empêchent la pluie de venir, ils font défendre par proclamation d'abattre des animaux, tant il est vrai que le code du Mahayana exerce son influence sur les laïques et même sur les magistrats²⁾.

Cérémonies pour obtenir le beau temps.

Tout aussi bien qu'il est du devoir des moines de faire venir la pluie quand la sécheresse dure trop longtemps, ils doivent faire cesser les pluies qui se prolongent outre mesure. Pour le faire, ils ont, comme on dit, à „prier pour le beau temps”, 祈晴.

1) Voy. la page 4.

2) Comp. la page 119.

Les pluies sont-elles trop persistantes, craint-on les inondations ou en est-on même déjà atteint, on fait des cérémonies tout à fait analogues à celles du cas opposé. En effet, le Sūtra du grand parcours des nuages a le pouvoir de régler les chutes de pluie suivant les besoins, et il peut donc servir à arrêter la pluie, à condition seulement d'en modifier un petit nombre d'expressions. Il est rare cependant que les cérémonies dans ce cas-ci se fassent sur une aussi grande échelle que dans l'autre, car les déboisements auxquels on a soumis la Chine ont eu pour conséquence qu'elle souffre beaucoup plus du manque d'eau que de sa surabondance, excepté toutefois quelques contrées situées le long des grands fleuves dont les sources sont enfoncées au loin dans la haute Asie, et qui produisent de fréquentes inondations.

Voici donc comment on procède dans beaucoup de cas. On prépare une tablette de papier jaune, sur laquelle on écrit: „Salut à vous, ô Buddhas et Bodhisatwas au-dessus de l'ensemble de flammes lumineuses du Sūtra des flammes wadjras rayonnantes, qui fait cesser les vents et la pluie !” Ce sūtra est un livre sacré, naturellement donné aux hommes par Cākyamuni lui-même. Il ordonne que, pour obtenir le beau temps, l'on présente des offrandes aux Buddhas qui habitent au-dessus des flammes du soleil, c'est-à-dire, qui donnent leur lumière au soleil et aux Bodhisatwas ou lumières célestes inférieures; mais on n'en fait plus presque nulle part usage, et nous n'avons pas même pu nous en procurer un exemplaire en Chine. On érige la tablette dans la salle du Triratna, et l'on place devant une ou plusieurs tables chargées d'offrandes et des ustensiles ordinaires. Là se rassemblent après le déjeûner un certain nombre de moines; l'abbé offre de l'encens, et tous chantent un cantique approprié à la circonstance, terminé par un triple: „Salut, ô Bodhisatwas qui raffraîchissez et attédissez le monde; salut, grand et miséricordieux Bodhisatwa Kwan-yin”. Viennent vingt et une fois les dhāranis de Kwan-yin, mille fois son nom sacré, ou bien quarante-neuf fois les dhāranis du Maître-médecin, suivies de mille fois „ô Maître-médecin, Tathagata de la lumière de liou-li”.

Ce dernier saint n'est autre que la lumière orientale du soleil. Son culte — qui forme complètement le pendant de celui d'Amītabha, ou de la lumière solaire de l'occident — est fondé essentiellement sur le „Sūtra des mérites des vœux primitifs du Tathagata Lumière de liou-li du Maître-médecin”, 藥師瑠璃

¹⁾ 奈麻金剛光燄止風雨經光燄會上佛菩薩.

光如來本願功德經. Le *liou-li* représente probablement le wāidūrya, pierre précieuse vert bleuâtre, qui compte dans l'Eglise pour un des sept objets les plus précieux (*sapta-ratna*); la lumière de *liou-li* veut donc simplement dire lumière excellente, pure, azurée, spécialement celle de l'orient, dont la couleur est le bleu¹⁾). Maître-médecin est un titre du soleil, le grand guérisseur de la nature, qui dissipe tous les maux de l'hiver et de l'obscurité, et chasse la maladie et les malheurs que causent les esprits des ténèbres. Buddha lui-même, dit le sūtra, a rapporté qu'une fois de la lumière précieuse qui émane du Maître-médecin se fit entendre une dhārani de cinquante-cinq syllabes, qui ferait se réaliser tous les voeux et disparaître tous les maux imaginables si on la récita un certain nombre de fois. Il est clair donc que les moines s'en servent, et de plus qu'ils invoquent sans se lasser le Maître-médecin par son nom, lorsque leur grand désir est que ses rayons déchirent le voile de nuages pour rendre le bonheur aux misérables humains.

Cette partie de la cérémonie est accompagnée de marches en une seule file à travers le temple. Quand les moines ont repris leur place devant les tables d'offrande, l'abbé lit une requête demandant le beau temps et adressée à Çākyamuni, aux Buddhas qui sont au-dessus des flammes lumineuses, et à tous les Nagas et dragons. Cette lecture toutefois n'est pas faite par l'abbé, mais par un mandarin délégué à cet effet par les autorités, si c'est à leur réquisition que la cérémonie a lieu. Ensuite on chante une courte gāthā, exprimant la même prière sous d'autres expressions, et on termine en se prosternant à répétées fois: trois fois pour Buddha, trois pour le Maître-médecin, trois pour „la lumière du soleil brillant partout”, 日光遍照, trois pour „la lumière de la lune brillant partout”, trois pour Kwan-yin, et trois dernières pour les Buddhas qui sont au-dessus des flammes lumineuses. A chaque genouflexion on prononce le nom du saint auquel elle s'adresse en le faisant précédé du mot *namah*, „salut!”. Enfin, après le „nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha” sacramental, les moines se dispersent.

Après un court espace de temps une seconde division de religieux vient recommencer la même cérémonie, qu'elle répète jusqu'au bout. Une troisième lui succède, et l'œuvre sainte continue ainsi tant que les pluies durent. Quand vient le beau temps, on célèbre les rites une dernière fois avec un nombre plus grand de moines, pour manifester sa gratitude et aussi, comme qui

1) Voy. la page 151

dirait, pour planter un clou dans l'heureux résultat acquis. Tous les jours, pendant que les rites durent, on renouvelle les offrandes placées devant la tablette, et on les présente un peu plus tard avec les formes voulues.

Remarquons encore qu'en outre de ces rites, on ajoute d'ordinaire pour cette œuvre quelque chose au culte journalier du matin et du soir dans le temple du Triratna; ce sont un certain nombre de génuflexions en l'honneur de certains saints, chacune avec le „salut!”, la lecture de dhāranis puissantes, la répétition à l'infini du saint nom de Kwan-yin, etc. etc.

Expulsion des sauterelles.

C'est sous ce nom, 遣蝗, que l'on désigne les cérémonies qui se font dans les couvents, lorsque les essaims de ces insectes dévastateurs viennent désoler la contrée. On se hâte, sans perdre de temps, de désigner une division de moines qui, après avoir fait dans la salle du Triratna une offrande d'encens, doivent y lire le „Sūtra de la Lumière d'or”¹⁾, et envoyer en les brûlant des requêtes adressées à Buddha, aux Dēwas et aux Nagas. Avant de l'allumer on lit à haute voix chaque requête, en faisant suivre la lecture d'un chant invoquant la délivrance. Cela continue tout le jour, parfois des jours et des nuits de suite, jusqu'à ce que le danger ait disparu. Tous les matins, tant que cela dure, on fait des offrandes aux Dēwas.

Le Sūtra de la Lumière d'or joue ici le grand rôle en vertu de ce qu'on y lit, au chapitre II, § 6, que les quatre Dēwalokarādjas déclarèrent en présence de Buddha: „Ce sūtra peut donner „du plaisir et de la joie à tous les êtres vivants, dissiper toute „ crainte et toute angoisse, chasser les méchants rebelles et „ brigands venus d'ailleurs, faire disparaître la cherté du blé et „ la disette. Il peut guérir toutes les épidémies et maladies, faire „ disparaître tout astre néfaste, faire fondre tout mal et tout „ chagrin: — tout ce qu'il faut est que les bhikshus le distri- „ buent et le récitent partout dans le lieu, empire, province ou „ district, qui est atteint”. Ce sūtra renferme en d'autres endroits encore des déclarations semblables. Il faut bien en effet qu'un saint livre consacré au culte de la lumière solaire possède les bonnes influences propres à cette lumière.

Il va sans dire que d'autres sūtras encore, bons contre toutes sortes de maux, sont bons aussi contre les sauterelles.

1) Voy. la page 121.

CHAPITRE IX.

VŒUX DE SALUT POUR SOI-MÊME ET POUR AUTRUI.

Il a été dit déjà que l'Eglise exige de ses adeptes comme un important devoir qu'ils travaillent à leur propre salut et à celui d'autrui en formant dans ce but des vœux ardents, et nous avons vu quels motifs l'y poussent¹⁾). Dans deux occasions déjà on a vu ensuite une mise en pratique de ce que les commandements veulent à ce sujet; c'est lorsque nous décrivions les cérémonies destinées à arrêter les pluies désastreuses et les inondations²⁾) et lorsque nous parlions du salut des animaux que l'on a délivrés³⁾). Ajoutons ici qu'il n'y a presque pas de rites, de lectures de sūtras, de cérémonies religieuses en un mot, qui ne soient accompagnées ou terminées par la formation de vœux de cette espèce. On en rencontrera encore plus d'une preuve dans nos pages.

Un manuel à l'usage des moines, fort employé dans l'Eglise actuelle et intitulé „Occupations journalières les plus importantes d'après les winayas”, 鬼尼日用切要, prescrit pour à peu près chaque moment de l'existence de ceux qui sont à la recherche du salut suprême un vœu qu'ils doivent émettre. Quand ils se réveillent, ils doivent marmotter: „Dès mon réveil, je souhaite que l'universelle sagesse et intelligence des êtres vivants protège les dix points cardinaux dans tous les sens”. Quand ils sonnent la cloche du couvent, ils doivent dire: „Je souhaite que ces coups de cloche conduisent au salut l'empire du Dharma; que le monde inférieur tout entier sous le Tjakrawâla les entende, et qu'en conséquence chacun y soit purifié de ce qui est temporel et rende témoignage de parfaite sagesse, et aussi que tous les êtres vivants qui s'y trouvent portent en eux la vraie sagesse à la perfection”. Quand on ne fait qu'entendre la cloche, on dit: „Qu'à l'ouïe de cette cloche leur affliction soit allégée; que leur intelligence croisse et que le bodhi naîsse en eux; qu'ils puissent quitter les enfers et être arrachés à l'étang de feu. Je souhaite qu'ils se fassent Buddhas et amènent tous les êtres vivants au salut. Om, kalatia swâhâ”. Cette dhârani doit être répétée trois fois; elle a le pouvoir d'ouvrir l'enfer.

Quand on s'habille, on dit: „Je souhaite que tout ce qui a

1) Voy. la page 95.

2) Voy. la page 154.

3) Voy. la page 121.

vie acquière des vertus que rien ne surpassé, et ainsi aborde à l'autre rive du Dharma. Je souhaite que tout ce qui a vie se revête de vertus et éprouve un repentir parfait; en arrangeant les plis de ma robe et en attachant ma ceinture, je souhaite que tous les êtres vivants s'attachent la vertu et ne la laissent pas se disperser ou se perdre". En se lavant la figure: „Je lave ma figure avec de l'eau; en le faisant, je souhaite que tous les êtres vivants s'approprient des doctrines pures et ne contractent aucune souillure de toute l'éternité. Om, lan swaha". Cette dhārani est prononcée vingt et une fois, à demi-voix.

Cela continue pendant toute la journée; mais nos lecteurs trouveraient la kyrielle tout entière par trop fastidieuse. Nous pensons cependant devoir reproduire la série de vœux par laquelle se termine la grande assemblée d'avant le lever du soleil, dans la salle du Triratna, à laquelle presque tous les moines assistent, et qui est principalement consacrée à marmotter des dhāranis possédant le pouvoir de réduire tout mal à l'impuissance et de faire que les êtres poursuivent avec constance la voie du salut.

On dit: „O Amitabha, premier parmi les Buddhas des trois mondes des dix points cardinaux, toi qui amènes toutes les créatures au salut suprême et dont les imposantes bénédicitions sont infinies, nous avons recours à toi, nous éprouvons du repentir de nos péchés, faits de corps, de bouche et de pensée. Que les gens vertueux soient attentifs de toute leur âme, et forment le vœu que tous ceux qui invoquent les Buddhas éprouvent immédiatement l'opération de ces saints, de sorte qu'ils puissent à leur décès voir le Paradis occidental apparaître dans toute sa clarté devant eux. Que tous marchent vigoureusement en avant en sagesse et intelligence, et ainsi renaissent tous dans ce paradis; qu'ils y puissent contempler les Buddhas, y voir leur existence, prendre fin et alors, devenus eux-mêmes Buddhas, amener tous les êtres au salut. Qu'il soit mis fin aux innombrables vicissitudes, et que le Dharma sans limites soit pratiqué; que l'on fasse serment d'amener tous les êtres au salut, et que tous forment le vœu de se perfectionner dans la voie qui conduit à l'état de buddha. L'univers a une fin, mais nos vœux n'ont point de fin. De par la Mahāpradjnā-paramita de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsatwas des trois mondes des dix points cardinaux".

„Puissent les êtres vivants des quatre classes¹⁾ tous monter aux portes mystérieuses de l'Empire de la splendeur, et puissent ceux qui ont commis un des huit péchés qui entraînent la misère, ou une renaissance misérable, ou ceux qui se trouvent dans les

1) Produits par la matrice, l'œuf, l'humidité ou la transformation.

„stages inférieurs de la renaissance¹⁾), ensemble entrer dans la „mer de l'âme de Wairottjana²⁾). Nous avons notre recours à „Buddha, au Dharma et au Sangha (*ter*)”.

Suit une cantate de huit vers en l'honneur de Kwan-yin, suivie de la formule, que l'on répète cent ou mille fois: „Salut, ô Bodhisatwa Kwan-yin, grande, pleine de grâce et de miséricorde, dans le paradis du souverain bonheur”. On ajoute, pour la célébrer plus complètement, une doxologie, dans laquelle on la loue de sa pitié pour toutes les créatures, en vertu de laquelle elle a envoyé au monde des dhāranis merveilleuses qui donnent la délivrance à tous et les amènent au salut avec une grande célérité par les trois Véhicules. On répète: „Nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha”, puis toutes les voix ensemble reprennent:

„Moi, N. N., ai péché contre la disposition naturelle³⁾ du cœur,
 „suis entré coupablement dans le torrent des erreurs, y ai été
 „ballotté et y ai plongé, en conformité avec la course de l'exis-
 „tence. J'ai suivi les joies et les plaisirs, les convoitises et les
 „souillures, toutes sortes de complications et d'excitations ont amassé
 „autour des moi des occasions de pécher. Mes six sens et les six
 „sensations qui en découlent ont commis sans scrupule une multi-
 „tude infinie de péchés; l'océan de la misère m'a aveuglé et englouti;
 „j'ai été profondément plongé dans les voies du mal. Je me suis
 „montré voluptueux, et j'ai entassé en toutes occasions les péchés
 „du corps, de la bouche et de la pensée en un amas d'obstacles sur
 „le chemin du salut. Mais maintenant je lève les yeux vers la pitié
 „et la miséricorde du Triratna, et je répands mon âme dans le regret
 „et dans la repentance. Ce que je désire, c'est la puissance et l'amour
 „pour retirer les autres êtres de l'abîme profond de souffrance et de
 „misère, et la vertu et l'amitié pour les conduire jusqu'à la rive de
 „la sagesse suprême (bodhi). Je souhaite en outre que les fonde-
 „ments du bonheur et de la bonne destinée fleurissent et brillent tous
 „dans ce monde, et produisent des semences de sagesse et des tiges
 „d'opérations spirituelles; que tous ensemble ils forment une com-
 „binaison de tout ce qu'il y a d'excellent et de beau et que, pro-
 „duits dans l'empire du Milieu, ils puissent être cause que l'on
 „y trouve des maîtres éclairés, sortis par une foi sincère de la
 „famille, et des disciples qui suivent sincèrement la voie du
 „salut⁴⁾). Puissent leurs six sens devenir pénétrants et clair-
 „voyants, leur corps, leur bouche et leurs pensées purs et harmo-

1) Les stages des êtres infernaux, des Prētas et des bêtes; voy. la page 33.

2) Une des personifications du Dharma.

3) Bonne en soi.

4) Ce vœu est prescrit dans le 35^e commandement.

„nieux; puissent-ils rester étrangers aux choses temporelles, et „prendre toujours les brahmares pour modèles de vie et de conduite. Qu'ils suivent les commandements, restent éloignés des œuvres de la matière, observent strictement les règles de la discipline, ne fassent de mal à aucun insecte ou animal volant, „ne tombent dans aucun des huit péchés qui entraînent la misère „et une renaissance misérable. Qu'aucun défaut n'entache leurs quatre *nidānas*; qu'ils possèdent de la science (*pradṛjñā*) pour expliquer les choses du passé; que leur sagesse (*bodhi*) ne soit pas en recul; qu'ils s'appliquent à l'étude des vraies lois, se réveillent entièrement pour accepter le Mahāyāna, et ouvrent les six *pāramitās*, qui sont les portes de la conduite. Puissent-ils, en traversant l'océan des *kalpas*, planter partout l'étendard du Dharma, déchirer de tous côtés les rets du doute, asservir les Māras, environner le Triratna de gloire, et rendre honneur aux Buddhas des dix points cardinaux. Que personne ne se lasse d'étudier toutes les doctrines et de s'y appliquer, mais que chacun s'y rende versé et devienne ainsi une grande source de bonheur et de sagesse, répandant des bénédicitions partout dans les mondes innombrables comme les grains de poussière et de sable. Puisse chacun acquérir une connaissance parfaite des six semences¹⁾ et pendant toute son existence perfectionner en lui le caractère de buddha, sans sortir par une erreur du domaine du Dharma et retomber de tous les côtés dans les œuvres de la matière; mais que l'on attende la miséricorde de Kwan-yin et que l'on se conduise selon l'océan des vœux de Samanta-bhadra.

„Puisse, tant dans d'autres régions que dans ce monde, chaque classe de créatures, pour autant que son être matériel du moment présent le permet, pratiquer et propager le beau Dharma. Et puisse parmi les êtres infernaux et les Prētas, ou bien une grande lumière se répandre, ou bien une transformation spirituelle se manifester, de sorte que ceux parmi eux qui viennent à nous voir ou à entendre nos noms, sentent tous la sagesse se réveiller en eux et échappent pour l'éternité à la misère des révolutions de la roue de la transmigration des Ames. Puisse la région des chaudières de feu et des fleuves de glace être transformée en une forêt de parfums, le séjour de ceux qui boivent du cuivre et dévorent du fer en un lieu de pureté; que ceux qui sont couverts de poil et ont des cornes²⁾ soient indulgents

1) Les six *pāramitās*.

2) De ce nombre sont les »Pères-bœufs» nommés à la page 119.

„pour les culpabilités, renoncent à la vengeance et mettent fin à „la misère et à l'amertume. Que dans le monde des maladies et „des épidémies se manifestent des plantes curatives, afin que les „souffrances les plus invétérées soient guéries; puissent-elles en „temps de famine se changer en riz et en millet pour secourir „les indigents et les affamés, de sorte que tout soit abondance, „que tout ce qui existe jouisse de la prospérité. Que les parents „négligés dans les temps passés soient arrachés par les membres „de leurs familles vivant actuellement aux flots des quatre caté- „gories de naissance animale¹⁾), s'affranchissent des liens de dix „mille kalpas d'attachement aux choses matérielles, et, doués de „nouveau de vie, s'élevent au rang des Buddhas. L'univers a une „fin, mais nos vœux sont sans fin; nous souhaitons que la „semence de sagesse parvienne à perfection dans tout ce qui a „conscience et ce qui est inconscient. De par la Mahā-pradjna- „paramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahasatwas des „trois mondes des dix points cardinaux”.

„Que tout ce qui existe par les quatre classes de naissance¹⁾ monte „ensemble aux portes mystérieuses de l'empire de la gloire, et „que ceux qui se trouvent dans les huit péchés qui entraînent „la misère ou une renaissance misérable, ou dans un des stages „inférieurs de la renaissance²⁾), entrent tous ensemble dans l'océan „de l'âme de Wairottana. J'ai mon recours à Buddha, et sou- „haite maintenant que tout ce qui a vie comprenne par son être „matériel la grande voie du salut, et qu'il se développe en cha- „cun une disposition de cœur surpassant toutes choses.

„J'ai mon recours au Dharma, et souhaite maintenant que tous „les êtres approfondissent le piṭaka des sūtras et acquièrent la „sagesse et la science comme un océan.

„J'ai mon recours au Sangha, et souhaite maintenant que tous „les êtres s'unissent dans une seule communauté, sans qu'il y „ait d'obstacles (sur la voie du salut). Paix et salutation, ô „sainte communauté!”

Cette litanie termine le service du matin dans le temple du Triratna; les moines se prosternent trois fois encore devant les images, et chacun se retire.

Ce serait ne pas juger équitablement l'Eglise buddhiste de la Chine que de s'imaginer que l'on se contente de marmotter machinalement ces vœux. Non; on les croit absolument sans effets si ceux qui les prononcent ne le font pas de toute leur âme, en

1) Voy. la note de la page 161.

2) Voy. la note 1 de la page 162.

y absorbant leur pensée, de même que l'exercice du dhyāna ne contribue en rien au salut de celui qui s'y adonne, à moins qu'il ne s'identifie complètement avec ce qu'évoque son imagination. Aussi est-il dans les deux cas de rigueur de tenir les yeux continuellement baissés, sans se permettre un seul regard de côté ou en haut. Cette règle reste en vigueur même pour la récitation des dhāranis, quoique personne ne les comprenne. De là aussi certainement l'immobilité de toute l'assemblée des moines pendant la récitation des vœux; le spectateur ne discerne aucun mouvement dans toutes ces têtes, ces bras, ces mains; il lui semble que des statues parlantes se tiennent debout ou à genoux devant les images des saints.

Le lecteur saisit maintenant suffisamment l'importance du rôle joué par les vœux dans l'art de la sanctification, et nous nous bornerons à rappeler que la formation de vœux est un des sentiers du début de la grande voie du salut¹⁾, et que, ainsi que nous le faisions ressortir en un autre endroit²⁾, il existe un rapport étroit entre ces vœux et les serments que le trente-sixième commandement ordonne de renouveler continuellement, afin de se maintenir ferme dans la bonne voie. Ceci explique pourquoi ce commandement est placé dans le code immédiatement après celui qui ordonne de „continuellement former tous les vœux possibles”. Nous avons à nous arrêter maintenant à ces serments.

1) Voy. la page 17, n° 7.

2) Page 95.

CHAPITRE X.

LES SERMENTS.

On célèbre dans les couvents de nombreuses cérémonies dans lesquelles les moines, agenouillés, disent tous ensemble, d'une voix :
„Je jure de conduire au salut tous les êtres sans exception ;
„Je jure de mettre fin à toute souffrance et à toute douleur ;
„Je jure d'enseigner toutes les doctrines innombrables ;
„Je jure de mener à perfection en moi la nature de buddha.
„Om, patlamadlintoning swâhâ".

En outre, une prestation générale de serment devant l'image d'Indra a lieu une fois par an, le 15 du dixième mois, époque considérée comme le commencement de l'année ecclésiastique. Indra est un des grands patrons de l'Eglise. Il a sous le nom de Wêda, 章陀, sa place, tant à l'entrée du couvent que dans la grande salle du Triratna. Il est l'exterminateur des Mâras, esprits du mal, cause de tous les péchés et de toutes les hérésies, et les moines ne pourraient guère prêter leur serment entre des mains plus dignes de le recevoir. Pour bien comprendre la cérémonie, il faut encore savoir qu'elle a lieu après la désignation par l'abbé des dignités et emplois que chaque moine occupera dans le couvent durant l'année, de sorte que pour la plupart d'entre eux le serment général qu'ils prêtent est en même temps serment spécial au début de leurs fonctions.

Une planche-affiche annonce aux conventuels le moment où aura lieu la „déclaration de l'encens”, 告香; tel est le nom de la cérémonie. D'ordinaire c'est le soir ou l'après midi. L'heure venue et annoncée par le nombre voulu de coups de la cloche du couvent et de signaux donnés en frappant les nombreux blocs de bois suspendus d'endroit en endroit à cet effet, tous les moines se rendent devant l'image d'Indra, sur l'autel duquel ont été placées des offrandes avec des cierges allumés. Tous sont revêtus du kashaya et portent, pressé avec les mains contre le corps, un tapis pour s'agenouiller.

Les moines se massent en deux groupes à droite et à gauche; l'abbé s'avance entre les deux, accompagné de ses adjudants, jusqu'à devant l'autel, pour déposer dans le brûle-parfum quelques petits morceaux de bois aromatique; puis il prend sa place entre

les deux groupes, pendant que les moines de chaque côté, avec l'accompagnement ordinaire de la boule creuse en bois et de la cloche, chantent trois fois tous ensemble: „Salut, ô Bodhisatwas et Mahāsatwas enveloppés d'un nuage d'encens”. Le karmadāna donne un ordre, et tous les moines déplient leurs tapis, se prosternent par trois fois, puis font un quart de tour, les uns à droite, les autres à gauche, de façon à ce que les deux groupes se fassent réciproquement face, l'abbé entre eux. Celui-ci alors leur dit à haute voix:

„L'œil du dieu pénètre comme l'éclair dans la sombre chambre „de votre âme, qui a encore bien des défauts; aussi la récom- „pense et la punition suivent le bien qui a été fait et le mal „qui a été commis, de même que l'ombre suit le corps. Parfois „cela arrive promptement, parfois plus tard, mais d'échapper „aux mailles du filet, cela est impossible. Je dis donc avec in- „sistance à chacun dans votre foule de réfléchir avec attention; „ayez de la peur et de l'angoisse, tenez-vous en garde, soyez „prudents!” — Cela dit, il s'avance vers l'autel, y offre, assisté de ses adjudants, trois bâtons d'encens à Indra, se prosterner trois fois, s'agenouille, joint l'une contre l'autre les paumes de ses mains devant sa poitrine, et, s'adressant à haute voix au dieu, dit: „Si moi, l'abbé N. N., ne fais pas régner l'ordre „dans le couvent, ne fais pas tourner la roue du Dharma, com- „mets des extorsions parmi les frères pour mon profit, ou cause „en cachette un dommage aux biens de la communauté, fais „alors que tout bonheur soit fauché pour moi dans cette vie, que „mes années soient abrégées et que la maladie et les infirmités „enlacent mon corps, de sorte que la communauté entière tire „une leçon du mal qui m'arrive. Fais-moi alors à ma mort tomber „dans les trois sentiers inférieurs de la renaissance¹⁾, et manifeste „ainsi ta puissance divine en avertissement pour l'avenir”. Après ce serment il se relève, se prosterner, et retourne à sa place.

Les prédicateurs en titre sont là-dessus en tour de suivre son exemple. Ils disent tous ensemble: „Si moi, N. N., chef de la „communauté, ne veille pas à sa pureté de corps, de bouche et „de pensée, si je ne veille pas à la stricte application des règles „de la discipline, mais si au contraire je suis négligent et pares- „seux, dur et cruel, et indifférent aux intérêts des possessions „communes, fais alors etc.” (le reste comme ci-dessus).

Suit le karmadāna, qui dit: „Si moi, le karmadāna N. N., „d'une âme égoïste protège l'un plus que de l'autre, emploie mon

1) Devenir être infernal, Prête ou animal. Voy. la page 33.

„pouvoir pour négliger ou opprimer quelqu'un, ou deviens indifférent aux intérêts de la confrérie, — fais alors etc.”

Viennent d'autres hauts dignitaires chargés de l'administration des biens du couvent, et font d'une voix le serment de n'être pas avares à l'égard de la communauté et de ne pas s'avantager eux-mêmes plus que les autres frères. Et de même chaque groupe de fonctionnaires a une formule spéciale¹⁾. Enfin le commun des moines s'avance par groupes de dix, pour dire: „Si moi, fonctionnaire N. N., ne m'acquitte pas de mes fonctions de mon mieux, fais tort à la communauté et dissipe ses biens, ou m'en empare pour ma commodité personnelle, — fais alors etc.”

Quand chacun a eu son tour, les moines tous ensemble récitent sans s'arrêter le trente-cinquième et le trente-sixième commandement du code du Mahayana, avec l'accompagnement de la boule de bois, que frappe un sous-karmadana, et là-dessus ils chantent la gâthâ suivante:

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda,
„de faire clairement apparaître les récompenses et les punitions
„que ton imposant pouvoir divin dispense; fais descendre beaucoup de bonheur sur ceux qui sont bons et vertueux, mais
„fais que toutes sortes d'adversités atteignent les méchants.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda,
„de faire clairement apparaître les récompenses et les punitions
„que ton imposant pouvoir divin dispense; fais descendre beaucoup de bonheur sur les justes et les gens intègres, mais l'adversité seule atteindre les égoïstes et les intrigants.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda,
„de faire que ton imposant pouvoir divin protège notre couvent,
„et de détruire aussitôt quiconque y viole les règles et les lois.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda,
„d'éprouver sévèrement la sincérité et le mensonge de chacun, et
„d'inscrire clairement et distinctement les serments prêtés par
„ceux qui sont ici.

„La tête penchée vers la terre, nous te supplions, ô Arhat Wêda, de veiller sévèrement à ces serments, afin que chaque mot en soit observé et que la violation de quelque partie que ce soit en soit punie”.

On prononce encore une couple de formules, chante un court cantique en l'honneur de Wêda, puis tous les moines ensemble se prosternent trois fois, reprennent leurs tapis et s'en vont.

1) Comp. le 25^e commandement.

CHAPITRE XI.

LES DEUX PÉRIODES DU DHYĀNA.

Nous avons à donner encore quelques explications au sujet des 37^e, 39^e et 25^e commandements, où il est parlé d'un dhyāna de l'été et d'un de l'hiver, ainsi que d'un chef du dhyāna.

L'Eglise de Chine divise l'année ecclésiastique comme suit:

première époque des excursions, ou période de dhūtaṅga, du milieu du premier mois au milieu du troisième¹);

époque du dhyāna de l'été²), du milieu du troisième au milieu du quatrième mois;

époque du repos³), du milieu du quatrième au milieu du septième mois;

seconde époque des excursions, du milieu du huitième au milieu du dixième mois⁴);

époque du dhyāna d'hiver, du milieu du dixième au milieu du premier mois.

Reste donc un mois de vacances, du milieu du septième au milieu du huitième mois.

La question de savoir si cette division de l'année a été importée de l'Inde en Chine est à notre avis discutable. Dans le Pratimoksha des deux cent cinquante commandements il n'est fait mention que de la période de repos⁵) et aucunement des cinq autres. Il semble donc bien probable que, si ce n'est pas le code mahāyānistre qui a introduit le dhyāna en Chine, c'est bien lui qui y a fait prendre à cette méthode du salut un rôle important, en y consacrant chaque année deux périodes qui y sont exclusivement réservées.

Des deux, c'est celle de l'hiver qui est la principale. Elle commence le 15 du dixième mois, jour appelé „le moment où l'hiver s'établit”, 結冬, et là commence en même temps aux yeux des bouddhistes la nouvelle année ecclésiastique; c'est pour cela que l'on choisit, comme on l'a vu à la page 166, ce moment pour répartir les charges entre les moines et faire prêter à ceux-ci le serment annuel. Le mois qui suit ce jour est consacré, plus que les autres mois, au dhyāna; ce qui veut dire que l'on rapproche davantage

1) Voy. le 37^e comm.

2) 37^e et 39^e comm.

3) 37^e et 39^e comm.

4) 37^e comm.

5) 4^e catég., n° 29.

la réalité de la fiction en vertu de laquelle chaque moine séjourne sans interruption dans la salle du dhyāna ; pendant cette époque la „foule pure”¹⁾) grossit beaucoup. On intercale entre les moments de contemplation une multitude de rites extraordinaires, dans le détail desquels nous ne pouvons pas entrer. Mais, comme le grand dhyāna, s'il était incessant, serait au-dessus des forces des plus parfaits des moines, l'habitude veut qu'on ne l'observe que pendant sept jours de suite, une fois, deux fois sept jours, même davantage; ces groupes de sept jours sont fixés par l'abbé, en sa qualité de pasteur des âmes de la confrérie. Il ouvre en personne chaque semaine de dhyāna par un discours exhortatif.

Le 15 du premier mois qui termine la période du dhyāna, s'appelle „dissipation, disparition de l'hiver”, 解冬. Outre un service solennel du matin à l'intention de l'empereur et le sermon indispensable, il y a pour marquer ce jour l'illumination de la grande pagode — si le couvent a le bonheur de posséder une grande pagode. Cet édifice abrite, ou est censé abriter, une relique du Buddha Ākyaumuni, le dieu solaire; d'un autre côté, le premier mois commence le printemps; ce rapprochement suffit à montrer que l'illumination de la pagode fait partie de ce culte de la lumière que est le fond et la substance du Mahāyāna en Chine.

Le dhyāna de l'été est tombé depuis des siècles en désuétude, de sorte que nous pouvons nous dispenser d'en parler.

Toutefois nous devons dire quelque chose de ce Chef du dhyāna dont parle le vingt-cinquième commandement. Il n'est autre que le karmadāna que nous avons si souvent déjà vu et que nous reverrons en activité. Ses fonctions appartiennent aux plus importantes qu'il y ait dans le couvent. On désigne ce dignitaire au moyen de l'expression *wei-na* 维那, produit d'un étrange amalgame, s'il faut en croire le chapitre IV du *Fan yih ming i*²⁾. La première syllabe serait une abréviation de l'expression très chinoise de *kang wei* 纏維, „attacher avec des cordons, ou tenir dans ses mains les cordons de quelque chose”, employée figurativement pour dire contrôler, gouverner; quant à la syllabe *na*, ce serait la dernière du nom, d'origine étrangère, karmadāna, 羯磨陀那. Nous n'avons nulle part trouvé d'autre explication. Ainsi *wei-na* signifierait „Contrôleur des actes religieux (karma) et des actes de libéralité (dana)”. Aussi le *Fan yih ming i* dit-il, en invoquant l'autorité des *winayas*, que *wei-na* signifie „celui qui dirige l'ordre dans lequel se suivent les actes des religieux”, 知僧事

1) Voy. la page 6.

2) Voy. la page 2).

之次第, et donne en outre la définition suivante de ce mot: „Directeur des actes”, 事知, avec l'explication: „le Sangha est comme un filet, et l'on emploie un homme vertueux en qualité de corde du filet”, 僧如網、假有德之人爲網繩也.

Comme le dhyāna est le plus important des actes religieux par lesquels on cherche le salut, il s'en suit presque tout seul que le karmadāna est chef dans la salle du dhyāna. En cette qualité il y est assisté de tout un état-major, mais c'est lui qui est tout; il punit, prêche, exhorte, réprimande les frères, leur explique les saints livres; bref il est roi de cet état dans l'état. Outre cela, il remplit les fonctions de moniteur et de chantre dans presque toutes les cérémonies qui se font en dehors de la salle du dhyāna, et quand il faut quelqu'un qui porte la parole au nom des moines, c'est à lui encore qu'il incombe de le faire. De fait, il est le grand-maître des cérémonies du couvent. Son droit de reprendre et de punir s'étend sur tous, et il contrôle même les actions de l'abbé; sous ce rapport il est dans le couvent ce que les Censeurs impériaux sont dans l'empire.

CHAPITRE XII.

EXERCICES DE PÉNITENCE.

Notre code a puissamment contribué à inculquer la doctrine d'après laquelle on peut effacer ses péchés, et donc effectuer son salut, par la pratique du repentir et de la pénitence. Personne, dit le vingt-troisième commandement, ne peut recevoir les commandements sans s'être auparavant purifié de cette manière de ses péchés; or, raisonne-t-on, le salut suprême n'étant possible que si l'on suit parfaitement les commandements, ce qui revient à les accepter de nouveau de moment en moment, il s'en suit que la vie entière de celui qui cherche le salut doit être un exercice de pénitence non interrompu. Mais un Bodhisatwa doit faire aussi le salut d'autrui; donc il doit continuellement exhorter chacun à la pénitence, même forcer, fût-ce contre leur volonté, les autres à confesser humblement leurs péchés¹⁾.

La pénitence consiste en une pensée fermement arrêtée sur le mal que l'on a fait, faisant que l'on conçoive complètement ce que le mal est, tandis qu'en même temps on éprouve des remords et a le sérieux espoir que ce mal sera effacé. La doctrine qui dit que la pénitence efface les péchés dépend ainsi de celle d'après laquelle les pensées et les vœux ardents font arriver ce que l'on pense; elle a donc sa place légitime dans l'Eglise en compagnie du dhyâna. Si ce dernier est au fond de tout, par cela même la pénitence y est aussi; donc tous les matins sans exception les moines en font acte dans la grande assemblée devant le Triratna, avant de commencer une nouvelle journée consacrée à l'observation des commandements²⁾. De plus, les jours de nouvelle et de pleine lune a lieu un Uposatha, ou lecture des commandements, ayant pour but, comme le montre le cinquième, de mettre les moines dans le cas d'examiner leurs consciences et, s'ils ont péché, de le confesser et d'effacer leur faute par la repentance. Toutefois, cela se comprend, cette prescription a encore un autre but, celui d'obéir à l'ordre si souvent répété dans le code de lire continuellement les sūtras et winayas pour son propre salut et celui

1) 5^e comm.

2) Comp. les pages 161 et 162.

d'autrui. Buddha lui-même annonçait la loi tous les mois, comme on lit dans le Sūtra du filet de Brahma qu'il l'a déclaré lui-même¹⁾.

L'Uposatha.

L'Eglise attache une grande importance à l'Uposatha; cela ressort du trente-septième commandement. Cette loi cependant dispense les religieux âgés de cet exercice, d'où provient peut-être le fait qu'on ne le pratique ni fréquemment, ni régulièrement. On le nomme *pou-sat* 布薩, transcription manifeste du prarit Posadha ou du sanscrit Uposatha.

La lecture se fait en deux séances. L'une est consacrée aux deux cent cinquante commandements du Hinayāna, acceptés aussi comme code par les moines mahāyānistes chinois²⁾, et la seconde aux cinquante-huit commandements du Sūtra du filet de Brahma. La première a lieu dans ce qu'on appelle „la salle de l'Uposatha”, 布薩堂, qui n'est pas d'ordinaire un édifice spécial, mais pour laquelle on utilise la salle du Dharma, ou même le réfectoire, où se trouvent les sièges nécessaires. La seconde se tient dans la grande salle du Triratna, soit immédiatement après la lecture des deux cent cinquante commandements, soit en prenant le diner entre deux. En effet on trouve dans cette salle, tant l'image de Lotjana ou du Dharma que celle de Buddha, et ce sont ces deux puissances fondamentales de la nature à qui on est redevable du Sūtra du filet de Brahma.

Une première règle veut que quiconque a conscience d'un péché s'abstienne d'assister à la lecture ou de la faire. Celle-ci doit donc nécessairement être précédée de la confession et d'un acte de pénitence pour effacer les péchés, et cet exercice a lieu la veille de la lecture.

Quelques bhikshus, revêtus de cette dignité seulement depuis un ou deux ans, ou d'âge à être comptés parmi les jeunes frères, balaient et nettoient la salle, y rangent des sièges et, en conformité du trente-septième commandement, préparent le trône du lecteur³⁾. A côté de cette chaire, comme nous l'appellerons à l'avenir, se place une seconde table avec un siège, destinés à un „Ecrivain”⁴⁾ qui aura à prendre note des péchés que l'on confessera. On prépare aussi des jattes pleines d'eau pour le lavement des mains et (ceci seulement en théorie) des pieds.

Quand commence l'obscurité, la cloche, les coups frappés sur les blocs de bois, ou tout autre bruit, convoque les religieux.

1) Voy. le page 31.

2) Voy. la page 8.

3) Voy. la page 134.

4) Voy. la page 132.

L'un des principaux, un encensoir où brûle du bois aromatique entre les mains, sort avec quelques autres moines pour aller inviter un prédicateur, libre de péché, à se rendre dans la salle et à y entendre la confession de ceux qui y sont réunis; car c'est une règle fixe que quelqu'un qui lui-même n'est pas pur ne peut pas recevoir la confession des autres. Dès que le personnage immaculé est en chaire, les moines, au commandement du karmadāna, se prosternent trois fois respectueusement devant lui, puis se rangent d'un côté de la salle, et le karmadāna crie aux çramaṇeras ou novices qui n'ont encore accepté que les dix commandements capitaux¹⁾: „Çramaṇeras, entrez!.. Placez-vous devant le confesseur!.. Prosternez-vous trois fois!.. Agenouillez-vous et joignez les paumes de vos mains!”. Chacun de ces ordres est suivi immédiatement dans le plus profond silence par ces disciples, qui n'ont pas encore été ordonnés çramaṇas.

Le confesseur frappe alors la table de sa latte et dit: „O „çramaṇeras, déjà vous avez rejeté les liens étroits des cinq con- „voitures (qui entraînent la violation des cinq principaux com- „mandements¹⁾) et vous vous êtes engagés à observer les dix com- „mandements, de sorte que vous êtes disciples de Buddha. Votre „titre est ‘qui met fin (au mal) et exerce la miséricorde’, 息慈; „vous êtes donc appelés à veiller contre les péchés du corps et „de la bouche, et à vous appliquer avec zèle à suivre les winayas, „les règles de la discipline et les prescriptions de la doctrine. „Ce n'est que si vous êtes libres de péchés contre tous les com- „mandements ensemble que tout bien pourra naître en vous; mais „si vous êtes souillés, ne fût-ce que pour un atome, par un de „ces péchés, il vous sera difficile de suivre la voie définitive du „salut suprême. Aujourd'hui, en ce moment où, la veille de „l'Uposatha de la lune obscure (ou de la pleine lune), les reli- „gieux sont rassemblés pour faire une confession repentante, chacun „d'entre vous doit examiner soigneusement sa conscience par rap- „port à tous les commandements qu'il s'est engagé à observer, „et s'il a péché contre eux dans le dernier demi-mois, s'adresser „à moi pour exposer une à une ses transgressions, afin qu'il „puisse être lavé et devenir pur par l'observance des actes et rites „prescrits par les winayas. Celui qui a commis des transgressions „et les tait, se trompe lui-même et agrave son péché; il n'est „pas fils de la race des Çakyas”. Il frappe de nouveau sur la table et poursuit: „Çramaṇeras, avez-vous péché contre le pre- mier commandement, qui défend de tuer ce qui a vie?”

1) Voy. la page 43.

D'ordinaire, tous répondent: „Non!” Il arrive quelquefois qu'il se produit un „Oui!”

La même chose se répète pour chacun des dix commandements. Ensuite on impose une punition ou quelque exercice de pénitence à ceux qui ont répondu oui, après que l'on a examiné leur cas à la lumière de la Loi. La transgression des quatre premiers commandements est punie de l'expulsion; si toutefois un de ces péchés n'a pas été commis, mais seulement entrepris, on impose au coupable, de même que pour les transgressions des six derniers commandements, les plus sévères exercices de pénitence. Mais, comme nous l'avons dit, dans la règle chacune des dix questions se termine par un „Non” général. On le sait bien, et il se pourrait que toute cette cérémonie n'ait été inventée que pour impressionner les çramañeras et les exciter à bien surveiller leur conduite pendant les quinze jours qui viennent, par crainte de cette confession publique, qui ne peut que leur être souverainement désagréable s'ils ont quelque chose sur la conscience.

Après la confession des novices, le karmadāna commande: „Çramañeras, prosternez-vous tous ensemble trois fois... Quittez la salle chacun à son rang, pour ensuite, quand vous entendrez les coups sur les blocs, vous rendre dans la salle du Triratna et saluer les Buddhas”. Quand ils ont obéi, le confesseur demande:

„Les religieux sont-ils rassemblés?”

Le karmadāna. „Ils sont rassemblés”.

Le confesseur. „Sont-ils réunis dans la concorde?”

Le karmadāna. „Ils sont réunis dans la concorde”.

Le confesseur. „Tous ceux qui n'ont pas encore accepté tous les commandements sont-ils sortis?”

Le karmadāna. „Ils sont sortis”.

Le confesseur. „Dans quel but les religieux sont-ils rassemblés?”

Le karmadāna. „En vue de l'acte de la confession”.

Puis il reprend: „O vous, très vertueux, ce soir, veille de l'Uposatha de la lune obscure (ou de la pleine lune), maintenant que nous sommes tous réunis en ce lieu, que chacun éprouve son cœur et fasse énergiquement appel à sa mémoire. Si, durant le demi-mois écoulé, depuis la dernière lecture des commandements, quelqu'un a péché contre les commandements de Buddha, et a souillé ainsi son propre être identifié avec les commandements, qu'il éprouve de la repentance et des remords et cherche sans retard sa purification. Adressez-vous à moi et dévoilez tout sincèrement, sans cacher ni dissimuler quoi que ce soit. Si vous ne pouvez pas faire se réveiller en vous une foi profonde avec une intention complète d'éviter le mal, la

„repentance et la purification ne vous seront pas départies, même si Buddha en personne vivait encore dans le monde. O vous, très vertueux, que ceux qui désirent être purifiés de tous péchés, afin que les cinq parties du Dharmakāya parviennent en eux à perfection, et ceux qui cherchent fermement à observer avec rigueur les trois catégories de vertus¹⁾, afin de n'être pas sujets à la naissance et à la renaissance dans les trois mondes, — sortent de la foule et s'avancent, s'ils ont commis des transgressions, et qu'ils confessent leur faute; mais que ceux qui n'ont point de péchés sur la conscience témoignent de leur pureté par leur silence". Un coup sur la table, et il poursuit: „Je demande maintenant à vous tous, très vertueux, y a-t-il ici devant moi un pécheur?"

Ceux qui ont quelque chose à confesser s'avancent alors devant la chaire, se prosternent trois fois, s'agenouillent les mains jointes devant la poitrine, et déclarent les fautes qu'ils ont commises. Le confesseur les interroge minutieusement sur ce qui les y a portés et l'écrivain prend note de tout. Quand l'interrogatoire est fini, le karmadāna commande à l'assemblée: „Vous tous ensemble, prosternez-vous trois fois et accomplissez l'acte méritoire de la repentance". Là-dessus les moines, prononçant d'une seule voix une formule semblable à celle que nous avons déjà eu l'occasion de reproduire²⁾, s'accusent eux-mêmes de péché et expriment leur contrition. Alors le confesseur, le karmadāna et l'écrivain se lèvent et emmènent les pécheurs dans la salle de réception de l'abbé, que l'on trouve assis sur son siège de justice, devant qui l'on se prosterne et à qui l'on expose les cas.

L'accusation produite, le karmadāna ordonne aux pécheurs de se prosterner trois fois, puis l'abbé prononce les sentences. D'ordinaire elles consistent dans une exhortation à la contrition et à accomplir toutes les cérémonies purifiantes dont les coupables eux-mêmes jugeront avoir besoin, „afin que la glace de leurs péchés se fonde et que le bien fleurisse en eux de plus en plus jurement". Prosternements et retraite; mais ils ne peuvent pas assister aux lectures des commandements avant que leurs exercices de pénitence soient achevés et leurs transgressions disparues.

Pendant que cela se passait, les moines purs se sont rendus dans la salle du Triratna pour s'y prosterner devant Buddha et employer à cette occupation, chacun suivant le degré de son zèle et de sa dévotion, une partie de la soirée. Ils doivent surtout ne

1) Ce sont les vertus qui proviennent de l'observation 1° des 10 commandements, 2° des 250 commandements du Hinayāna, 3° des 58 commandements du Mahāyāna.

2) Voy. la page 162.

pas être avares à répéter de nombreuses fois des formules dans ce genre: „Salut à toi, ô mon maître Buddha Çakyamuni!”, car il importe à la purification de consacrer à cet acte méritoire le plus de temps que possible. Buddha est la lumière du soleil, et le soleil met à néant les Maras et toutes leurs œuvres mauvaises.

Le lendemain, jour de la lecture, un des prédicateurs en titre se rend au réfectoire au moment du repas commun du matin ou du midi, et il s'adresse comme suit aux moines:

„Très vertueux religieux, écoutez-moi. Ce jour de lune obscure (ou de pleine lune) c'est l'Uposatha; j'annonce que les religieux se réuniront dans tel et tel endroit pour la lecture des commandements”. L'heure venue, on convoque l'assemblée au moyen de la cloche ou de quelque autre signal, et chaque moine se rend dans la salle désignée, ou bien, s'il est empêché par la maladie, une occupation pressante ou quelque autre cause importante, auprès d'un collègue, indifféremment de rang supérieur ou inférieur, mais pur de péché. Il incline trois fois devant lui son front vers la terre, s'agenouille, lève vers lui les mains dans l'attitude de la supplication et lui adresse cette prière:

„O très vertueux, pense à moi de tout ton cœur. Moi, le bhikshu N. N., comme j'ai des occupations pour le Dharma et le Sangha, je te charge de mon désir de purification”. Il s'incline de nouveau et se retire. Un même moine immaculé peut être chargé de cette manière de la procurration de plusieurs de ses collègues, il peut même en recevoir par l'entremise de tierces personnes; il peut aussi passer en tout ou en partie les procurrations qu'il a reçues à un autre. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en advient.

Les moines se placent dans la salle chacun à son rang, comme le trente-huitième commandement l'ordonne. Il doit y en avoir au moins quatre de présents pour que la lecture puisse avoir lieu. On va chercher chez lui, de la même manière que la veille, le confesseur, „un des prédicateurs d'âge, absolument pur de péché et plein de vertus”¹⁾; puis, quand il est monté en chaire, l'assistance, au commandement du karmadāna, le salue en se prosternant trois fois. Alors le karmadāna, qui a son siège à part à gauche de la chaire, et devant lui une cloche et une boule creuse en bois pour les signaux, dit à haute voix: „Çramañeras, entrez... Placez-vous devant le confesseur... Au signal de ma cloche, prosternez-vous trois fois devant lui... Restez agenouillés, les mains élevées”.

¹⁾ 一清淨具德臘上座.

Chacun de ces ordres est obéi à son tour. Le confesseur frappe sur sa table et dit: „Crāmaṇeras, écoutez attentivement. Il est „difficile de s'assurer la naissance comme homme, et difficile de „trouver la bonne occasion d'accepter les commandements et les „lois. La lumière du moment passe aisément et il est difficile de „perfectionner en soi la pureté de corps, de bouche et de pensée, „qui conduit à la perfection suprême. Purifiez donc tous votre „corps, votre bouche et votre pensée, et étudiez avec zèle les „sūtras, les winayas et les abhidharmas, sans indifférence ni „indolence”. Tous répondent ensemble: „Nous vivrons respectueu-
sement comme vos leçons nous le prescrivent”. Puis le karmadāna commande: „Prosternez-vous... Quittez la salle!”, et les novices s'éloignent.

Dans beaucoup de couvents on a soin de prendre note des noms des moines présents, afin de punir ceux qui se sont absents sans raisons valables. Devant chaque moine se trouve sur la table un petit livre contenant les deux cent cinquante commandements. Ils l'ouvrent quand les novices sont partis, et le karmadāna entonne solennellement: „Salut à toi, ô mon maître, Buddha Čakryamuni”, et tous se joignent à lui. Cela se fait trois fois, puis l'on chante:

„Il est difficile de trouver à entendre quelqu'un qui explique
les sūtras qui conduisent à s'affranchir du monde;
„Ils sont vieux d'une infinité infinie de kalpas;
„Il est de même difficile de les lire, de les accepter et de les
suivre,
„Et il est plus difficile encore de trouver quelqu'un qui les
pratique comme ils sont prêchés”.

Le confesseur demande: „Les religieux sont ils réunis?”

Le karmadāna. „Ils sont réunis”.

Le confesseur. „Sont-ils réunis dans la concorde?”

Le karmadāna. „Ils sont réunis dans la concorde”.

Le confesseur. „Ceux qui n'ont pas encore reçu les commandements complets sont-ils sortis?”

Le karmadāna. „Ils sont sortis”.

Cette dernière question signifie que, pour pouvoir assister à la lecture, il faut avoir reçu l'ordination des deux cent cinquante commandements. S'il y a dans la salle des laïques étrangers au couvent, s'y trouvant de rencontre, par exemple en qualité de visiteurs, on doit les renvoyer, mais doucement, courtoisement, sans aucune rudesse. En revanche, on doit inviter à rester, pour qu'ensuite ils méditent les préceptes et les suivent, les laïques

croyants, hommes ou femmes, qui se trouvaient dans le couvent pour vaquer à des œuvres religieuses.

Le confesseur. „Que les bhikshus absents expriment leur désir d'être purifiés”.

Le karmaddāna (s'il n'y a pas d'absents). „Il n'y en a point”.

S'il y en a d'absents, les moines à qui ont été confiés des demandes d'être purifié disent: „Il y en a”, puis quittent leur place, vont un à un se prosterner devant la chaire, s'agenouillent, élèvent leurs mains jointes et disent:

„O vous, religieux très vertueux, écoutez-moi. J'ai reçu le désir d'être purifié du bhikshu N. N. Empêché par des occupations pour le Dharma et le Sangha, il m'a chargé de son désir de purification”. — „C'est bien”, répond le confesseur.

Naturellement on varie les détails de cette formule suivant les cas, par exemple quand on est chargé de plus d'une de ces commissions, ou bien quand on en a repris à des tiers. Celui qui s'en acquitte se prosterne ensuite, puis retourne à sa place pour écouter la lecture des commandements.

Le confesseur. „Qui sont les bhikshunis déléguées, qui viennent demander à être instruites?”

Le karmadāna. „Il n'y a point ici de nonnes demandant à être enseignées”.

Actuellement c'est invariablement cette réponse qui se fait dans le Fouhkien, l'ordre monastique féminin en ayant à peu près complètement disparu. Sans doute cependant il n'en a pas toujours été ainsi, et il est même possible que l'antique usage soit encore en vigueur dans d'autres parties de la Chine. Les sūtras rapportent que lorsque Gautamī, la mère adoptive de Buddha, eut été reçue dans le Sangha avec cinq cents dames de la famille des Çakyas, et qu'ainsi l'institution d'un ordre de nonnes fut un fait accompli, le Seigneur donna huit commandements spéciaux auxquels elles devaient se soumettre, et l'un d'entre eux leur ordonne de se rendre auprès des bhikshus lors de l'Uposatha de chaque demi-mois, pour demander à être enseignées dans les préceptes de la religion. En théorie voici comment ce commandement est censé mis en pratique. Un moine, qui s'est chargé d'avance de porter la parole au nom des nonnes, se lève de son propre siège à la dernière demande du confesseur que nous avons reproduite; il se prosterne, se met à genoux et, les mains unies devant sa poitrine, dit: „Très vertueux moines, écoutez-moi. Le Sangha des bhikshunis de tel et tel endroit s'est réuni dans la concorde, et il a député les sœurs N. N. pour, à ce retour du demi-mois, se jeter la face contre terre aux pieds du

Sangha de bhikshus et de lui demander une personne capable d'enseigner les bhikshunis". Il répète encore deux fois cette prière, se prosterne, s'avance devant la chaire, et dit: „Très vertueux, donne charitalement ton aide; pourrais-tu enseigner les bhikshunis?" Si la réponse est „Non", il se rend successivement auprès de chacun des moines âgés de plus de vingt ans et leur adresse la même demande; si partout il est repoussé, il revient devant le confesseur, se prosterne, s'agenouille et dit: „Moi, le bhikshu N. N., ai demandé à chacun dans le Sangha, et il n'y a personne qui puisse instruire les bhikshunis". Alors le confesseur lui donne ce conseil: „Très vertueux, il n'y a donc dans cette assemblée aucun maître qui puisse enseigner les bhikshunis. Quand elles viendront demain s'informer si leur demande peut leur être accordée, dis-leur ceci: 'Hier, j'ai prié en votre faveur chaque membre du clergé, mais il n'y a personne qui puisse enseigner les bhikshunis; cependant leur moine en chaire vous exhorte à suivre consciencieusement la voie du salut et à veiller à ne pas vous relâcher'". Le moine messager s'incline et retourne à sa place. S'il a eu la chance de trouver un maître, naturellement un homme possédant toutes les vertus réunies, la solennité, une fois la lecture achevée, se continue de la manière que nous dirons à la page 182.

Cette cérémonie, qui n'existe qu'en théorie, fait voir qu'il n'est pas loisible aux deux sexes d'assister ensemble à la lecture du Prātimoksha, mais qu'il est en revanche permis à un bhikshu affranchi de tout vice de faire la lecture devant l'assemblée des nonnes. Il va presque sans dire que, pourvu qu'elle soit capable, une nonne a la faculté de faire entendre le Prātimoksha à ses sœurs.

Le confesseur. „Dans quel but les religieux sont-ils rassemblés dans la concorde?"

Le karmadāna. „Pour l'œuvre de la lecture des commandements".

Le confesseur. „Alors, très vertueux religieux, écoutez-moi. „Aujourd'hui le clergé célèbre la lecture des commandements de l'Uposatha du 14^e (ou du 15^e) jour après la nouvelle (ou pleine) lune. Comme le clergé s'est maintenant ici réuni, que le clergé écoute patiemment cette lecture en assemblée dans la concorde. Voici ce que j'ai à dire". Un coup sur sa table, et il continue:

„Vertueux, des trois mois de cette saison du printemps (de l'été, de l'automne ou de l'hiver) il y a déjà d'écoulés tant et tant de demi-mois, plus (ou moins) une nuit ¹⁾), et il reste donc

1) Suivant que la lecture a lieu avant ou après la tombée du jour.

„tant et tant de demi-mois. La vieillesse et la mort sont tout „proches et les lois de Buddha tendent donc pour vous à leur „déclin. C'est pourquoi, vertueux, en vue de votre salut, efforcez- „vous avec zèle et de tout votre cœur à suivre la voie qui y „conduit. Quels motifs y a-t-il pour cela? Mais, c'est en mar- „chant en avant avec zèle et de tout leur cœur que les Buddhas „ont pu acquérir anuttara-samyak-sambodhi; combien donc chacun „d'entre vous, pendant que vous êtes encore dans la période de „votre force, devez-vous vous appliquer de toute votre énergie „et de tout votre zèle à suivre les lois qui conduisent au bien. „Pourquoi ne chercherions nous pas le chemin du salut? Pour- „quoi attendre jusqu'à ce que nous soyons vieux? Quelle joie es- „pérer de cette manière? Quand ce jour sera écoulé, ce sera en- „core une partie de votre existence qui aura disparu: comment „un poisson à qui il ne reste qu'un peu d'eau pour s'y mouvoir „peut-il se sentir à son aise?

„Maintenant, ô vertueux, je veux faire entendre les coman- „dements du Prātimoksha. Ecoutez-les attentivement et examinez „bien votre conscience; car si quelqu'un sait qu'il a violé un „des commandements, il doit en faire pénitence; dans le cas con- „traire, qu'il se taise, et votre silence alors me fera comprendre „que tous, très vertueux, vous êtes purs et sans souillures. Lors „donc qu'il viendra une question dans ce sens, vous devez répondre „selon la vérité; ceci concerne tous les bhikshus ici présents dans „l'assemblée. Et si, sur la question répétée par trois fois, quel- „qu'un se rappelle avoir commis un péché et ne le confesse pas „avec contrition, il se rend coupable d'un mensonge volontaire, „et Buddha a déclaré qu'un mensonge volontaire exclut du salut. „Donc, quand un bhikshu se souvient avoir commis un péché et „désire en être lavé, il faut qu'il fasse pénitence; ainsi la paix „et la joie seront son partage.

„Maintenant, vertueux, j'ai récité l'introduction du sūtra des „commandements. Je vous demande maintenant à tous: Etes- „vous purs? Encore une fois, êtes-vous purs? Pour la troisième „fois, êtes-vous purs? Vertueux, il n'y a parmi vous que des „hommes purs, car vous vous taisez. J'admetts qu'il en est „ainsi.

„Voici, très vertueux, les quatre péchés capitaux, qui entraî- „nent l'expulsion du Sangha (parādjika). Tous les demi-mois „on vous les fait entendre. Ils sont tirés du sūtra des com- „mandements".

Le confesseur lit les quatre premiers des deux cent cinquante commandements, puis il dit:

„Maintenant, très vertueux, j'ai nommé les quatre lois qui entraînent parādjika. Si un bhikshu a péché contre une seule, il ne peut plus demeurer avec les autres bhikshus; — qu'il l'ait fait auparavant ou doive le faire plus tard, c'est la même loi: ce bhikshu est parādjika et il ne doit plus demeurer avec les autres. „Maintenant je vous demande à tous, êtes-vous purs de fautes de cette catégorie? Une seconde fois, êtes-vous purs? Pour la troisième fois, êtes-vous purs? Parmi vous il n'y a donc que ceux qui sont purs, car vous vous taisez. J'admetts qu'il en est ainsi".

Les deux cent cinquante commandements sont groupés en huit classes, et chacune des sept qui restent est lue à son tour avec une introduction et une conclusion formulées sur le modèle de celles de la première. Suit une courte conclusion générale; puis le karmadāna, suivi de toute l'assemblée, entonne une gāthā, suivie d'un acte de pénitence, marmotté d'une seule voix par tous aussi, de même que cela avait eu lieu le soir précédent après la confession. Alors les mêmes personnages qui ont amené le confesseur le ren conduisent chez lui dans les mêmes formes, et l'assemblée se disperse, chacun allant où il a affaire.

Dans la supposition toutefois que quelqu'un s'est déclaré disposé à aller faire la lecture pour les nonnes¹⁾, voici qui est censé se faire. L'assemblée ne se sépare pas immédiatement, mais on doit auparavant s'assurer qu'elle approuve que celui qui s'est offert aille. Un des moines présents dit: „Très vertueux religieux, écoutez-moi. Si le Sangha est maintenant présent, qu'il écoute patiemment. Le Sangha envoie le bhikshu N. N. faire entendre les commandements aux bhikshunis; je vous le fais savoir. — Très vertueux Sangha, écoutez-moi. Le Sangha envoie le bhikshu N. N. faire entendre les préceptes aux bhikshunis; que tous les chefs et anciens qui approuvent que le bhikshu N. N. soit envoyé dans ce but par le Sangha gardent le silence, et que ceux qui ne l'approuvent pas le déclarent! — Le Sangha consent à ce que le bhikshu N. N. soit envoyé pour faire entendre les préceptes aux bhikshunis, le Sangha l'accorde, car il se tait. J'admetts donc qu'il en est ainsi".

Soit pour la lecture des deux cent cinquante commandements du Pratimoksha, soit pour celle des cinquante-huit du Sūtra du filet de Brahma, les religieux observent strictement les règles que les „Lois de pureté du Poh-tchang" donnent pour ce que les

1) Voy. les pages 179 et 180.

moines ont à faire. Quand la lecture du Prātimoksha est achevée, dit ce recueil, les moines, sauf ceux qui n'ont pas reçu l'ordination des Bodhisatwas — c'est-à-dire qui n'ont pas encore solennellement accepté les cinquante-huit commandements — se rendent dans la grande salle du Triratna. L'heure de cette assemblée a été annoncée dans le réfectoire par un moine âgé de la même manière que celle de la lecture du Prātimoksha¹⁾; de plus, quand elle arrive, la cloche et les blocs de bois en donnent le signal. On va chercher un confesseur, qui doit être savant et vertueux et être ordonné Bodhisatwa, avec le même cérémonial que pour la lecture des deux cent cinquante commandements. Quand il est en chaire, l'assemblée, conduite par le karmadāna, chante trois fois, lentement et solennellement: „Salut au Buddha Lotjana sur la terrasse de mille fleurs”, et: „O souverain très profond et mystérieux Dharma (ordre de l'univers), etc.”. Le confesseur demande: „Le Sangha de Bodhisatwas est-il réuni?.. Est-il réuni dans la concorde?.. Ceux qui n'ont pas encore reçu l'ordination des Bodhisatwas sont-ils sortis?” et le karmadāna répond affirmativement à chaque question.

On agit de même que lors de la lecture du Prātimoksha à l'égard des Bodhisatwas qui, empêchés de venir, pourraient avoir chargé quelqu'un de leur vœu d'être purifiés. On n'a pas à demander s'il est venu des nonnes désireuses d'avoir un instructeur, car il est permis aux bhikshunis qui ont accepté les cinquante-huit commandements d'entendre la lecture dans l'assemblée des bhikshus. Cela vient de ce que les commandements du Mahāyāna sont les mêmes pour les deux sexes, tandis que le Prātimoksha ayant des articles spécialement destinés aux nonnes, ces articles doivent être lus à part à celles-ci.

Le confesseur. „Dans quel but le clergé est-il maintenant réuni dans la concorde?”

Le karmadāna. „Pour la lecture des commandements des Bodhisatwas”.

Le confesseur. „Très vertueux moines, écoutez-moi. Aujourd'hui, le clergé célèbre l'Upasatha du 15^e (ou 14^e) jour après la pleine (ou nouvelle) lune. Si le clergé est maintenant présent, qu'il écoute patiemment la lecture des commandements, assemblé dans la concorde. Voici ce que j'ai à dire”. Un coup sur la table, et il dit:

„Enfants de Buddha, joignez les paumes de vos mains et m'écoutez avec attention. Je veux maintenant vous faire entendre les grands commandements des Buddhas, et vous avez à

1) Voy. la page 177.

„écouter dans un silence recueilli, afin d'éprouver de la repentance „si vous savez avoir péché contre eux. Par cette contrition la paix „et le contentement seront votre partage; mais celui qui n'é- „prouve pas de remords agrave sa faute. Que celui qui n'a pas „péché se taise, afin que je puisse conclure de votre silence que „vous êtes tous purs et sans tache". Suivent quelques banalités sur l'excellence des commandements pour procurer le salut, et quelques exhortations, tout aussi banales, à y obéir fidèlement, après quoi le confesseur continue: „Les commandements de la troi- „sième catégorie ¹⁾ que je vais vous lire, tous les Bodhisatwas „les ont écoutés. Ce sont des flambeaux brillants, qui dissipent „les ténèbres d'une longue nuit; des miroirs précieux, qui réflé- „chissent la lumière sur le Dharma, sans en négliger la moindre „parcelle; des perles immaculées, qui pleuvent sur ce qui a vie „et enrichissent les pauvres et les indigents. Le principal moyen „de s'affranchir du monde et de devenir promptement Buddha se „trouve uniquement dans ces ordonnances; c'est pourquoi tous les „Bodhisatwas doivent fidèlement les suivre et observer".

On lit alors les cinquante-huit commandements. En théorie il semblerait que le confesseur seul doit lire; mais de fait la plupart des Bodhisatwas le suivent en marmottant les paroles, rythmées sur la mesure donnée par la boule de bois et les cloches que frappent les adjudants rangés autour du confesseur, ou le karmadāna. Les pécheurs se dénoncent eux-mêmes, et l'on agit à leur égard comme lors de la lecture du Pratimoksha; à propos de quoi il ne faut pas oublier que chacun est tenu, si un frère a péché et ne se dénonce pas lui-même, de le déclarer lors de la lecture ²⁾). Celle-ci achevée, on chante une doxologie, puis trois fois: „Salut au Buddha Lotjana sur la terrasse de mille fleurs". Le confesseur descend de son siège, se prosterne trois fois devant les grandes images des Saints, et rentre chez lui, escorté par les moines qui l'ont introduit. Chacun des assistants se prosterne trois fois devant le Triratna et se retire.

Ce serait une erreur que de croire que l'Uposatha, ou la lecture publique des commandements qui sert en même temps de confession générale de la confrérie, est une création du Mahāyāna. De même que le Pratimoksha lui-même, la lecture des deux cent cinquante commandements qu'il contient a été empruntée par cette

1) Première catégorie, les dix commandements capitaux observés par les crāmaneras (voy. la page 174); deuxième catégorie, les 250 commandements du Pratimoksha, acceptés par les crāmanas ou bhikshus.

2) 5^e commandement.

Eglise au Hinayāna ; en effet on trouve de nombreuses prescriptions à ce sujet réunies dans le Winaya des Dharmaguptakas , qui , comme nous l'avons dit à la page 3 , est le principal code hinayānistre admis au nombre des écrits sacrés du buddhisme en Chine¹). Au lieu de détrôner les commandements du Pratimoksha ou leur récitation solennelle aux jours de l'Uposatha , le Mahāyāna s'est approprié le tout , commandements et lecture , non cependant sans aussi accorder , comme on l'a vu , à son propre code spécial du Sūtra du filet de Brahma une place dans la lecture et la confession.

Recettes pour la purification des péchés.

Les dévots de l'Eglise mahayānistre en Chine , on l'a vu amplement , cherchent à se rapprocher eux-mêmes de la dignité de bodhisatwa et à y amener autrui , au moyen de certaines pratiques aux-quelles on attribue de la vertu. Nos lecteurs connaissent le dhyāna , les souhaits , en cas de danger et de désastres la lecture des sūtras et winayas , etc. On ne s'étonnera donc pas de ce que , en outre de la pénitence , qui est une forme du dhyāna , l'Eglise ait inventé diverses recettes pour la purification des péchés. Celle qui mérite d'être mentionnée la première consiste à prononcer un grand nombre de fois le nom du dieu de la lumière , le Buddha Çakymuni²). En effet , cet acte est comme le rayonnement de la lumière , qui dissipe les ténèbres , l'hérésie , le mal , le péché , tout en un mot ce qui provient des Māras. Un second moyen , découlant du même principe , consiste dans la répétition de dhāranis prononcées par des divinités lumineuses , c'est-à-dire à réfléchir à son tour la lumière émanée de ces dieux.

Plus d'un des livres du Tripitaka donne de ces recettes. Celui qui est le plus en honneur dans le Fouhkien est le „Sūtra de la contemplation des deux Bodhisatwas Roi-médecin et Suprême Médecin” , 觀藥王藥上二菩薩經. Ces deux frères représentent le soleil dans deux des phases de sa course journalière , et forment donc un groupe de trijumeaux avec le „Maitre-médecin” qui guérit tout , déjà connu de nos lecteurs³). On dit que ce sūtra a été traduit par Kalayaças , çramaṇa originaire de l'Occident , qui aurait vécu au cinquième siècle. On y lit qu'une fois Buddha prêcha à une immense multitude de Bodhisatwas , et que la lumière infinie qui émanait de lui reposa sur la tête des deux Bodhisatwas en question , de sorte qu'ils resplendirent des mil-

1) Elles se trouvent dans la deuxième section , aux chapitres 35 et 36.

2) Voy. la page 177.

3) Voy. la page 158.

lions de fois plus que les autres. Alors Buddha déclara que personne, s'il entendait les noms de ces deux Bodhisatwas, ne pourrait tomber dans une des renaissances inférieures; et aussitôt le Roi-médecin, grâce à la puissance surnaturelle de Buddha, prononça une longue série de dhāranis, pour dire ensuite à Buddha que ceux qui réciteraient ou entendraient ces dhāranis seraient purifiés de tous les obstacles sur la voie du salut nés des péchés, et qu'ainsi ils ne pourraient plus perdre leur anuttara-samyak-sambodhi, mais seraient à l'abri de toutes les attaques de fantômes malfaisants. A son tour le Suprême Médecin prononça une série de dhāranis, au sujet desquelles il testifia la même chose, quoique avec d'autres expressions.

Un précieux lotus contenant trois mille mondes descendit alors. Dix Buddhas étaient assis sur cette fleur, chacun appartenant à un point cardinal différent. Ils se nommaient :

1° celui de l'est, „Lumière éclatante du flambeau du Suméru”, 須彌燈光明;

2° celui du sud-est, „Magnifique et Splendide dans les trésors des Bijoux”, 寶藏莊嚴;

3° celui du sud, „Lumière de bois de santal (Tjandana) et de perles (mani)”, 檀香摩尼光;

4° celui du sud-ouest, „Roi de la Mer d'or, subsistant par lui-même”, 金海自在王;

5° celui de l'ouest, „Très miséricordieux Roi de la Lumière éclatante”, 大悲光明王;

6° celui du nord-ouest, „La plus parfaite des fleurs d'Utpala et des lotus”, 優鉢羅蓮華勝;

7° celui du nord, „Magnifique et Splendide Roi des barbes de lotus”, 蓮華鬚莊嚴王;

8° celui du nord-est, „Roi subsistant par lui-même, inébranlable comme un wadja”, 金剛堅強自在王;

9° celui du zénith, „Roi de la Lune, surpassant absolument tout”, 殊勝月王;

10° celui du nadir, „Roi de la Lumière du Soleil et de la Lune”, 日月光王.

Ces dix dieux de la lumière donnèrent des louanges aux deux Bodhisatwas, et déclarèrent qu'ils éprouvaient déjà un grand bien-être d'avoir entendu les deux séries de dhāranis (ou, pour parler notre langage, d'avoir reçu la lumière de ces dieux lumineux), et que cela les mettait en état d'effacer les péchés de toutes les existences qu'il y avait eu pendant cinq cent quatre-vingt-seize millions de kalpas. Ils déclarèrent en même temps que les fautes

de ceux qui entendraient ou prononceraienr leurs dix noms seraient de même effacées, surtout s'ils y joignaient des offrandes et des prosternements.

Le sūtra dit encore que le Suprême Médecin prononça les noms de cinquante-trois Buddhas des temps passés, et que les six principaux Tathāgatas du passé déclarèrent là-dessus que la récitation de ces noms procurerait l'effacement des péchés. Il s'agit ici aussi des phases de la lumière cosmique, comme le montrent les noms de ces Buddhas, par exemple, „Splendeur universelle”, 普光; „Lumière universelle”, 普明; „Lumière de bois de santal”, 梅檀光; „Lumière du flambeau de la Sagesse”, 慧炬照; „Lumière brillante des bienfaits de la mer (des Buddhas?)”, 海德光明; „Lumière de la grande miséricorde”, 大悲光; „Lumière du Soleil et de la Lune”, 日月光; „Flambeau regardant d'en haut le monde”, 觀世燈; „Roi de l'imposant flambeau de la Sagesse”, 慧威燈王; etc. etc.

Avec le secours d'un manuel aussi riche, il n'était pas difficile aux dévots de la lumière de composer un rituel pour la purification des péchés. Voici à peu près comment l'on procède dans les couvents du Fouhkien. Les moines, en plus ou moins grand nombre, qui éprouvent le besoin de purification se groupent devant l'autel du Triratna dans la grande salle du couvent. Un des conducteurs purifie, avec les cérémonies ordinaires, la place et l'autel en les aspergeant avec de l'eau, et fait ainsi que les saints puissent descendre; alors le karmadāna met du bois de senteur sur l'encensoir et tous entonnent une courte cantate de l'encens, terminée par „Salut à vous, Bodhisatwas et Mahāsatwas sous un dais de nuages d'encens”, et de trois fois „Salut à notre maître, le Buddha Çākyamuni”. On chante alors cette gāthā:

„O très haut Dharma, profond, subtil et beau,
 „Difficile à trouver en cent et mille fois dix mille kalpas,
 „Je t'entends et te vois à cette heure, je t'accepte et te suivrai,
 „Et je désire comprendre la vraie explication que le Tathāgata en a donnée”.

Alors tous, debout, les paumes des mains unies devant la poitrine, marmottent, sur un rythme passablement rapide marqué par les coups frappés sur une énorme boule de bois, la partie suivante du Sūtra de la contemplation des deux Bodhisatwas:

„Alors on contempla dans son samadhi le corps pur, de couleur magnifique, du Bodhisatwa Suprême Médecin. Aussitôt il prononça pour les disciples les noms de cinquante-trois Buddhas

„des temps passés, disant: ‘Fils du Dharma! au temps passé il y „avait un Buddha nommé Splendeur universelle; le suivant s’ap- „pelait Lumière universelle; le suivant, Pureté universelle’ (et ainsi „de suite, jusqu’au dernier¹⁾). Et lorsque il eut prononcé les noms „des cinquante-trois, il demeura plongé dans le silence. Alors „les disciples contemplèrent dans leur samādhi les sept Buddhas „des temps passés. Wipaçyin s’écria avec transports: ‘Excellent, „excellent! Homme vertueux, les cinquante-trois Buddhas que tu „viens de nommer habitaient les mondes de la poussière à des „époques depuis longtemps écoulées; ils ont amené tous les êtres „à la perfection et sont entrés ensuite dans le Nirwāna. Si des „hommes ou des femmes vertueux, ou qui que ce soit d’autre „parmi tous les êtres vivants, entendent les noms des cinquante- „trois Buddhas, ils ne retomberont pas dans des renaissances in- „férieures pendant cent fois mille fois dix mille millions d’asañ- „khyeyas de kalpas. Et si quelqu’un sait dire les noms de ces cin- „quante-trois, il rencontrera toujours sur son chemin les Bud- „dhas des dix points cardinaux, dans toutes les existences qui „suivront. Et si quelqu’un peut se prosterner humblement, du „plus profond de son cœur, devant ces cinquante-trois Buddhas, „il sera complètement purifié des quatre péchés capitaux, des „cinq péchés de révolte, et en même temps des fausses pratiques „suivies pour parvenir au salut’.

„En vertu donc de cette promesse faite par les Buddhas en „personne, on obtient l’effacement et la destruction de tous les „péchés qui ont été nommés, si l’on conserve les noms dans ses „pensées. Les Tathāgatas Çikhin, Wiçwabhû, Krakutjhanda, Kana- „kamuni et Kaçyapa glorifièrent aussi les noms des cinquante- „trois Buddhas et déclarèrent aussi avec transports que les hom- „mes et femmes vertueux qui peuvent entendre, nommer ou ré- „véler les cinquante-trois noms, effaceront tous les péchés qui „excluent du salut, comme ceux qui ont été nommés.

„Et dans ce temps-là Çākyamuni dit à la foule: ‘Lorsque je „suis sorti de la famille pour suivre la voie du salut, dans la „période du dernier Dharma du Buddha de la belle lumière, il „y a des kalpas sans nombre, j’entendis les noms de ces cin- „quante-trois Buddhas. Je joignis alors les paumes de mes mains, „sentis en moi des transports et je communiquai les noms à d’au- „tres, pour qu’eux aussi les entendissent et s’y tinssent. Et ces gens

1) Il va sans dire que les moines qui marmottent ne se permettent pas cette abréviation, puisque c'est justement la récitation des cinquante-trois noms qui procure l'effacement des péchés.

„les communiquèrent ensuite les uns aux autres, jusqu'à ce qu'ils „se fussent répandus parmi trois mille hommes. Ces trois mille „les réciterent de plusieurs bouches, mais d'une seule voix, et „se prosternèrent respectueusement, uns de cœur; et par la „force du mérite de cette vénération des Buddhas ils furent af- „franchis de la punition de l'existence pendant d'innombrables „myriades de kalpas. Le premier du premier millier était le Bud- „dha de la Lumière magnifique, et le dernier Waiçramaṇa; ils „sont parvenus à la dignité de buddha dans le kalpa d'Eclat „et de Gloire, et ce sont les mille Buddhas des temps passés. „Du second millier Krakutjhanda fut le premier et le Tathāgata „Leou-tchi (樓至, le plus élevé sur les degrés!) le dernier; ils sont „devenus successivement Buddhas pendant le kalpa de l'Excellence. „Et du dernier millier le Tathāgata Lumière solaire fut le pre- „mier et le Signe du Suméru le dernier; ils deviendront Bud- „dhas dans le kalpa des Etoiles et des Constellations".

„Et Buddha dit à l'Amas de Bijoux: 'Les Buddhas qui existent „maintenant dans les dix points cardinaux, le Tathāgata des „Biensfaits des Vertus et les autres, ont eux aussi tous conquis „dans les dix points cardinaux le rang de buddha, parce qu'ils „avaient entendu les noms des cinquante-trois Buddhas. Si un „être vivant désire que soient effacées en lui les transgressions „des quatre grands commandements, s'il veut arriver au repen- „tir de ses cinq péchés de révolte et de ses infractions aux dix „commandements, et aussi obtenir la disparition du plus grand „de tous les péchés, du blasphème contre le Dharma, qu'il „récite soigneusement les dhāranis des deux Bodhisatwas ci- „dessus nommés, le Roi-médecin et le Suprême Médecin; que „de plus il se prosterne humblement devant les Buddhas ci-dessus „des dix points cardinaux, ainsi que devant les sept Tathāgatas „des temps passés, les cinquante-trois Buddhas, les mille Buddhas „du kalpa de l'Excellence et les trente-cinq Buddhas; qu'il se „prosterne enfin en l'honneur des multitudes innombrables des „Buddhas des dix points cardinaux. S'il médite en son âme „durant les six heures du jour et de la nuit les avantages de la „lumière et fait agir les exercices de pénitence comme de l'eau „courante, pour ensuite fixer ses pensées sur le corps coloré pu- „rifiant des deux Bodhisatwas, le Roi-médecin et le Suprême „Médecin, alors, qu'on le sache, s'il pense à ces deux Bodhi- „satwas, il a semé pour lui-même, déjà dans les kalpas écoulés „sans nombre, les bonnes racines de l'état de buddha, et il verra „en son imagination les innombrables Buddhas de l'Orient, par „la gloire de la puissance qui découle de ces racines'".

Cette récitation achevée, on entame, toujours avec l'accompagnement des boules de bois et des cloches de métal, celle des dhāranis du Roi-médecin et du Suprême Médecin. On les dit sept fois de suite, on chante une gāthā de quatre vers, puis on prononce, chaque nom précédé de namah, „salut!” et en se prosternant à chacun, les noms des sept Tathāgatas, des cinquante-trois Buddhas et des dix Buddhas des points cardinaux. Certes, c'est par une gymnastique des plus fatigantes qu'on se débarrasse de ses péchés. On conclut, se prosternant à chaque „namah”, par „Namah, les mille Buddhas du kalpa ancien d'Eclat et de Gloire; namah, les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence; namah, les mille Buddhas du kalpa futur des Etoiles et des Constellations; namah, tous les Buddhas possibles des dix points cardinaux; namah, Bodhisatwa Roi-médecin; namah, Bodhisatwa Maître-médecin”.

Maintenant commence sur un ton trainant, au bruit des instruments, l'acte de pénitence qui va suivre. Il semble avoir été composé à l'aide du „Sūtra mahāyānistre des exercices de pénitence pour les trois catégories de péchés”¹⁾, 大乘三聚懺悔經, que l'on dit avoir été traduit en chinois sous la dynastie des Soui. On y trouve un sermon de Buddha adressé à Āśiputra, où il est dit que pour obtenir la rémission de ses péchés on doit, l'épaule nue et un genou à terre, se livrer nuit et jour à une confession contrite, en usant des paroles que donne le sermon.

L'acte de pénitence de nos moines est de la teneur suivante:

„Moi, le disciple N. N., éprouve du repentir au plus profond „de mon âme. Depuis l'éternité sans commencement jusqu'à „maintenant, lorsque je ne connaissais pas encore Buddha, n'avais „pas entendu parler du Dharma, n'avais point eu de relation „avec le Sangha, j'ignorais toute différence entre le bien et le mal, „je ne croyais pas au salut. Je trouvais des occasions de faire „le mal, cherchais les mauvaises relations, faisais tout le mal „provenant de l'emploi du corps, de la bouche et des pensées. „Comme mal provenant du corps, j'ai commis le meurtre, le vol „et l'impudicité; comme mal provenant de la bouche, j'ai menti „et calomnié, et fait usage d'une méchante bouche à double „langue; comme mal provenant des pensées, la rapacité, la colère „et la stupidité sont nées en moi. J'ai tué mon père, ma mère, des „Arhats; j'ai causé le schisme dans le Sangha, qui était assemblé dans la concorde; j'ai fait couler du sang du corps des „Buddhas; j'ai incendié des pagodes et des temples; j'ai blas-

1) Les péchés contre les dix commandements capitaux, les 250 commandements du Prātimoksha et les 58 commandements du Sūtra du filet de Brahma.

„phémé le Mahayana, et j'ai fait tort en secret aux possessions du Sangha. J'ai flétrî la réputation des brahmanes et calomnié les çramanas; j'ai violé les commandements et fait tout ce qui est contraire aux règles de la discipline. Tout cela, je l'ai fait „moi-même, ou bien j'ai excité d'autres à le faire, et je me „réjouissais en voyant ou en apprenant que ce mal se faisait. „Aujourd'hui j'expose ces péchés et d'autres encore, sans mesure „ni limites, je les confesse et j'en fais pénitence. Je souhaite „fermement que le Triratna ait pitié de moi et fasse que les „racines de mes péchés fondent par une seule de ses pensées comme „le givre, et que je devienne entièrement pur et sans tache”.

Pour compléter la purification, on intercale ici sept dhāranis, données chacune au monde, à ce que témoigne l'Ecriture, par un des sept Tathāgatas, et possédant aussi la vertu d'effacer les péchés. Ensuite les moines chantent :

„O vous, cinquante-trois Buddhas, représentants de la miséricorde dans le passé; ô vous, trois mille Buddhas, qui, ayant entendu parler d'eux, vous êtes tenus à eux et ainsi avez conquise la sagesse suprême (bodhi) l'un après l'autre; — j'ai maintenant mon recours à vous et je désire amener au salut tous ceux qui se trouvent dans l'erreur. Salut, ô Bodhisatwas et Mahasatwas, auprès de qui l'on vient chercher la repentance.

„Je souhaite de faire se fondre tout le chagrin causé par les trois catégories d'obstacles à la sanctification¹⁾;

„Je souhaite que la vraie lumière de la sagesse soit mon partage;

„Je souhaite au sens le plus étendu que les obstacles au salut que font naître les péchés disparaissent tous;

„Que par conséquent génération après génération marchent continuellement dans la voie des Bodhisatwas. De par la Mahā-pradjnā-pāramitā de tous les Buddhas, vénérables Bodhisatwas et Mahasatwas des trois mondes des dix points cardinaux.

„Nous avons notre recours au Buddha, au Dharma et au Sangha” (*ter*).

On a dans cette cérémonie mis en œuvre tous les moyens d'obtenir la rémission des péchés indiqués dans le Sūtra des deux Bodhisatwas, sauf un seul, „la vénération des trente-cinq Buddhas”²⁾. Le Sūtra ne fait point connaître de quelle façon cet acte doit avoir lieu et ne dit pas quels sont ces trente-cinq Buddhas, mais tout cela se trouve au complet dans le „Grand et

1) Les péchés mentionnés dans la note de la page précédente.

2) Voy. la page 189.

Précieux Amas de Sūtras", 大寶積經 (Mahāratnakūṭasūtra ?), collection de quarante-neuf sūtras, que l'on dit avoir été compilée au huitième siècle par Bodhirutchi. Cet auteur aurait traduit lui-même vingt-cinq de ces écrits, et dans le nombre il y en a un qui a pour titre „Conférence d'Upāli”, 優波離會, et qui traite de l'acte de pénitence des trente-cinq Buddhas.

Souvent les religieux du Fouhkien passent immédiatement à cet acte après avoir achevé celui des cinquante-trois Buddhas, qui vient d'être décrit. Dans ce but, ils récitent les extraits suivants de „la Conférence d'Upāli”, qui sont censés faire partie d'un sermon de Buddha adressé à Çāriputra :

„Et en outre, Çāriputra, si un Bodhisatwa a péché contre un „commandement qui entraîne parādjika ”), qu'il exprime d'un cœur „sincère devant la face de dix bhikshus sans tache un ardent „et profond repentir. S'il a péché contre un religieux, il doit „faire la même chose devant cinq religieux purs; si une femme l'a „touché avec des sentiments impurs, ou s'il a senti pour elle de „l'amour après avoir jeté les yeux sur elle, il doit exprimer un „ardent et profond repentir devant un ou deux religieux purs. „Çāriputra, si un Bodhisatwa a commis une des cinq transgres- „sions pour lesquelles il doit aller dans l'enfer Awitji (c. à d. „s'il a violé un des cinq commandements fondamentaux), ou s'il „a commis un péché qui entraîne parādjika , ou péché contre „le commandement de ne point faire de tort aux religieux, ou „péché contre une pagode ou contre le Sangha, ou commis „quelque autre péché que ce soit, — qu'il reste seul jour et nuit „devant la face des trente-cinq Buddhas pour exprimer un ardent „et profond repentir, et qu'il dise de sa propre bouche: 'Moi, „N. N., j'ai mon recours à Buddha, au Dharma et au Sangha. „Salut, Buddha Çākyamuni; salut, impérissable Wadjra Bud- „dha; salut, Buddha de la Lumière précieuse (etc., jusqu'à épuise- „ment d'une liste de trente-cinq). O vous tous, et les autres „Buddhas de tous les mondes, seigneurs du monde qui séjour- „nez éternellement dans le monde, pensez maintenant à moi „avec compassion! Mes péchés, commis tant dans cette vie que „dans la précédente et dans toutes mes existences depuis l'éter- „nité sans commencement, que je les aie moi-même commis ou „aie poussé d'autres à les commettre ou me sois réjoui en les „voyant; — si j'ai détourné quelque chose appartenant aux pa- „godes ou au clergé, ou quelque chose des possessions du „Sangha des quatre points cardinaux, ou si j'ai poussé les autres à

1) Voy. la page 33.

„ces détournements, ou me suis réjoui en les voyant; — si moi-même j'ai commis un des cinq péchés pour lesquels on doit aller dans l'Awitji, ou ai péché contre un des dix commandements capitaux, ou si j'ai poussé quelqu'un à le faire ou me suis réjoui à la vue de ces péchés; — en outre, pour tous les péchés, cachés ou manifestes, qui rejettent en dehors de la voie du salut et pour lesquels je devrais aller en enfer, ou renaître comme fantôme affamé, animal ou autre être de basse classe, ou être relégué dans le Naraka ou quelque autre lieu semblable, — enfin pour tous les péchés que j'ai commis j'éprouve maintenant des regrets et du repentir. O Buddhas, seigneurs du monde, témoignez maintenant que vous me connaissez, que vous pensez à moi!

„Et maintenant je déclare encore ceci devant les Buddhas, les Seigneurs du monde. Si dans cette vie ou dans mes autres existences j'ai accompli des actes de bienfaisance, ou ai observé les commandements de la pureté, ou ai donné une poignée de nourriture à quelque animal, — si j'ai accumulé quelque bien en m'appliquant à une conduite pure, ou en amenant des êtres vivants à un état plus parfait, ou en cultivant la sagesse suprême (bodhi) et la science suprême; — qu'alors tout soit mis ensemble, calculé et mesuré, pour me conduire à l'anuttara-samyak-sambodhi. Là où se dirigèrent les Buddhas du passé, où se dirigeront ceux de l'avenir et se dirigent ceux du présent, là je me dirige aussi”.

L'acte de pénitence des trente-cinq Buddhas se termine par le chant d'une gathā de huit vers, après quoi les moines récitent les dhāranis des sept Tathāgatas et chantent cette hymne :

„O trente-cinq Buddhas, miséricordieux seigneurs du présent,
„Ouvrez les portes de la miséricorde dans l'empire du Dharma
situé entre les dix points cardinaux,
„Faites partout disparaître les erreurs et leurs conséquences,
„Extirpez les péchés jusqu'à la racine,
„Et faites que tous rendent témoignage à la source de la vérité.
„Salut, ô Bodhisatwas et Mahāsatwas auprès desquels on cherche
la repentance.

„Tout le mal que j'ai commis,
„Et qui provenait de convoitise, de répugnance ou de stupidité depuis l'éternité,
„Et qui était causé par le corps, la bouche et la pensée,
„Pour tout cela sans exception j'éprouve de la repentance. De
„par la Mahā-pradīpnā-paramitā de tous les Buddhas, vénérables

„Bodhisatwas et Mahāsatwas des trois mondes des dix points cardinaux.

„Nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha.
„Sainte congrégation, concorde et salut!”

On a vu¹⁾ que le Sūtra du Roi-médecin et du Suprême Médecin prescrit pour la purification des péchés de saluer les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence, et²⁾ que l'on se contente pour cela de la seule phrase „namah, les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence”, en se prosternant une seule fois. Très souvent cependant on nomme un à un tous ces mille Buddhas, chacun avec le „namah”, et en se prosternant à chaque nom, cérémonie extrêmement fatigante, qui dure des heures entières, et que l'on est obligé de couper de plusieurs temps de repos. Naturellement elle est précédée et suivie des introductions et conclusions nécessaires.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps aux nombreuses méthodes de purification qui se trouvent indiquées dans le Tripitaka ou qui jouent leur rôle dans la pratique. Nous ne demanderons plus l'attention que pour une seule, qui la mérite parce qu'elle prouve à l'évidence que c'est bien la lumière cosmique qui est le grand purificateur. On lit dans le premier chapitre, § 3, du Sūtra de la Lumière d'or, déjà cité plusieurs fois par nous, ce qui suit:

„Alors le Bodhisatwa „Signe de foi”, 信相, rêva cette nuit „qu'il apercevait un tambour d'or, beau et grand d'apparence. „Sa lumière rayonnait partout et surpassait celle du soleil. Et „ensuite, dans cette lumière il aperçut les Buddhas, seigneurs du „monde, des dix points cardinaux, innombrables et sans fin, assis „sur des sièges de wāidūrya, sous des arbres délicieux, entourés „de centaines et de milliers innombrables d'auditeurs, à qui „ils prêchaient le Dharma. Et il vit un homme semblable à „un brahmane qui frappait le tambour d'une baguette, de sorte „qu'il en sortit un gros bruit, dans lequel se faisait entendre „une gatha de confession des péchés. Alors le Bodhisatwa „Signe „de foi” se réveilla de son rêve; pendant toute la nuit il rappela „cette hymne dans sa mémoire avec ardeur, jusqu'à ce que le „matin parût, et alors il quitta Radjagrha. Des centaines et „des milliers innombrables et infinis d'êtres vivants accompa- „gnèrent alors le Bodhisatwa au Gṛdhra-kūṭa, le lieu où Buddha „séjourna. Il se jeta le front contre terre aux pieds de Buddha,

1) Page 189.

2) Page 190.

„fit trois tours autour de lui de gauche à droite, s'assit droit devant lui, joignit respectueusement ses mains, fixa ses yeux „sans les détourner un seul instant sur la face du Seigneur, et „raconta à Buddha son rêve du tambour d'or, mentionnant la „gatha de la pénitence”.

Le récit du rêve forme un poème de six cent quarante-huit vers, chacun composé de quatre signes graphiques. Les premiers vers ne font que répéter ce qui précède en prose; les paroles entendues dans les sons du tambour revenaient à ceci: Ce son peut anéantir toute la misère possible des trois mondes, des enfers, des Prētas et des animaux, et faire gagner à tous ces êtres les mérites nécessaires pour parvenir au rang des Buddhas. Il peut détruire tous les péchés et donc faire disparaître tout mal; il n'est besoin pour cela que de réciter un acte de confession et de repentir. La pièce dont nous donnons une idée dit ensuite littéralement elle même: „La belle et subtile méthode de pénitence dont je viens de parler est une destruction des péchés par la lumière d'or”. Suivent les voeux de se voir purifié et les promesses de ne plus pécher, ainsi que les prosterlements en l'honneur de la lumière qui efface les transgressions. On dit à cette occasion: „C'est pour cela qu'aujourd'hui je me prosterne devant l'océan des Buddhas (l'univers); son éclat couleur d'or est comme le Sumêru, rien ne surpassé sa couleur, il est semblable à l'or véritable des cieux; ses yeux (les astres) sont purs et limpides comme des pierres de waidûrya en chapelet”.

Ceci suffit sur cette production provenue du culte de la nature et de la lumière, que l'on n'a qu'à marmotter du commencement jusqu'à la fin pour effacer tous ses péchés. En beaucoup de mots elle dit simplement: „Frappez sur le tambour lumineux de l'univers, et toutes sortes de bénédictions avec la rémission des péchés, même votre réception comme Buddhas dans le sein de la lumière universelle, seront votre partage”.

CHAPITRE XIII.

ASCÉTISME.

Le lecteur sait déjà que l'Eglise mahayânistre actuelle n'est pas sans avoir subi l'influence des principes ascétiques de l'ancienne Eglise hinayânistre¹⁾. Outre ce qui a déjà été avancé à ce sujet, il faut remarquer que cette influence est visible dans la règle en vertu de laquelle les communautés de moines ne se soutiennent que par les dons faits par les laïques, et aucun des membres qui les composent ne possède de fortune personnelle²⁾, et dans le maintien du Prâtimoksha des deux cent cinquante commandements des bhikshus mendians au rang de code canonique, auquel doivent se conformer ceux qui aspirent à la sainteté des Bodhisatwas. On a vu que ce code se lit dans les Uposathas³⁾; de plus, comme il sera exposé à la page 208, les moines mahâyânistes doivent, lors de leur ordination, faire solennellement acte de l'accepter avant d'être admis à recevoir les commandements du Sûtra du filet de Brahma.

Mais il y a plus encore. Ce sûtra parle de deux périodes de dhûtaṅga, l'une au printemps, l'autre en automne⁴⁾. Or dhûta signifie „débarrassé, secoué”, et le neutre dhûtam, „l'état dans lequel on s'est débarrassé de quelque chose ou a secoué une chose”⁵⁾, et il s'agit donc de deux périodes de renoncement au monde, pendant lesquelles se font des tournées pour mendier. D'après le „Sûtra des douze dhûtaṅgas”, 十二頭陀經, il y a douze de ces subdivisions du renoncement au monde, savoir:

- 1° vivre en âranya, c'est-à-dire au désert, dans la solitude;
- 2° toujours mendier sa nourriture;
- 3° mendier régulièrement, c'est-à-dire, de maison en maison;
- 4° suivre les prescriptions relatives à la mendicité;
- 5° manger modérément;
- 6° ne boire ni pendant le repas, ni après;
- 7° porter des guenilles;
- 8° ne posséder que trois pièces de vêtement;
- 9° demeurer dans les cimetières;
- 10° vivre sous les arbres;

1) Voy. les pages 7, et 96 et suiv.

2) Comp. les pages 127 et 128.

3) Page 181.

4) 37^e commandement.

5) Kern, Tome II, page 14.

11° ne s'asseoir que sur le sol nu;

12° s'asseoir seulement, et ne pas se coucher pour dormir¹⁾.

Les deux époques des excursions — placées au printemps et en automne, évidemment parce qu'en hiver il fait trop froid, et trop chaud en été, pour aller de place en place en mendiant — sont presque complètement tombées en désuétude en Chine, quoique des traces manifestes du passé témoignent qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Ainsi, parmi les dignitaires des couvents on compte souvent encore quelques „Mendiants de nourriture cuite”, 化飯, censés aller parmi les laïques chercher le repas journalier des moines, et des „Collecteurs de dons”, 收供, censés aller en troupes faire la même chose, et en outre recueillir des fournitures pour les offrandes, des étoffes pour vêtements, de l'huile et mainte autre denrée. Ces dignitaires n'exercent cependant jamais leurs fonctions, si ce n'est quand les moines entreprennent en commun des tournées pour mendier au profit de leur confrérie, dès que le 15 du premier mois est passé, et que donc la première période de dhūtāṅga a commencé.

Tous les moines du couvent ne vont pas. L'abbé désigne ceux qui feront partie de l'expédition et fait afficher leurs noms. La troupe, avec les „Mendiants de nourriture cuite” et les „Collecteurs de dons”, se rend après le déjeuner dans le temple du Triratna, aux appels de la grosse cloche du couvent. Ici l'abbé fait de la manière accoutumée une offrande d'encens et se prosterné trois fois, pendant que tous, sous la conduite du karma-dāna, entonnent une cantate de l'encens. Toute la troupe se jette ensuite trois fois la face contre terre devant les saints, puis se rend auprès de l'image d'Indra, à l'entrée du couvent, où elle attend respectueusement que l'abbé, comme représentant de tous, soit venu se prosterner trois fois; alors elle défile lentement et se met en campagne.

En avant marche un moine, le long bâton de mendiant (khak-khara) à la main; l'abbé, s'il n'a pas trouvé plus agréable de rester chez lui, marche en queue avec quelques adjudants, dont l'un porte son écuelle de mendiant (pātra), l'autre son bâton. Il va sans dire que tous ceux qui font partie de l'expédition portent le kashāya, l'habit de mendiant par excellence. La troupe, qui peut compter jusqu'à une trentaine de moines, se met à parcourir les rues; sur ses flancs les „Surveillants des hôtes” et les „Collecteurs de dons”, la sébille à la main, recueillent de droite et de gauche les dons des dévots. Au besoin, on ne se gêne

1) Voy. le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, section 神異, chap. 98.

pas pour frapper aux portes ou pour appeler à haute voix, afin de s'annoncer aux habitants des maisons; mainte fois cependant tout ce que les moines y gagnent est qu'on leur ferme la porte au nez ou qu'on les prie de passer leur chemin. On passe exprès sans rien demander devant les maisons de prostitution et devant celles des bouchers; la communauté n'accepte pas les dons de ceux qui se livrent à de si horribles péchés. Les gens qui ont à cœur le *soung choui* et la prospérité de la contrée donnent avec plus ou moins de libéralité, qui de l'argent, qui du riz, qui de l'huile ou toute autre bonne chose, et le soir la troupe arrive au temple où elle compte passer la nuit, suivie de plusieurs servants bien chargés.

Le temple en question est une dépendance du couvent, construite exprès au cœur de la paroisse, et où se trouvent toujours quelques moines dans le but d'entretenir les bonnes relations de la communauté avec le monde extérieur; en outre, les habitants du couvent y trouvent un abri quand ils ont rempli quelque mission qui les a retenus trop tard pour rentrer le soir. L'établissement se trouve sous la direction d'un „Chef mendiant”, **化主**, dignitaire dont nous aurons tantôt à nous occuper. Il va sans dire que les occupants permanents de la dépendance sont chargés de toutes les affaires courantes que le couvent peut avoir à traiter dans la paroisse.

Jours après jours souvent la troupe mendiante est sur pied avant d'avoir parcouru la paroisse dans tous ses coins et recoins. Parfois il arrive que quelque riche dévot l'invite tout entière à dîner, et l'on accepte, mais l'on ne dépose pas pour la circonstance le kashāya jaune. Quand enfin s'effectue le retour au couvent, le premier soin de la troupe est avant toute autre chose de visiter Indra et la salle du Triratna avec les mêmes cérémonies qu'au départ.

Cette manière de mendier par troupes et de n'accepter que des invitations collectives montre que l'esprit du code mahāyānistre a pénétré profond chez le clergé; ce code en effet ne veut pas que les religieux individuellement profitent de la libéralité des dānapatis¹⁾ et défend en même temps aux dānapatis de faire du bien à quelque religieux nominativement²⁾. Ces commandements ont fait que la mendicité des moines n'est plus possible que quand elle est exercée pour le Sangha même, si bien que les moines que l'on voyait dans le bon vieux temps parcourir tout seuls les rues et les routes pour mendier leur pain pour

1) 27^e commandement.

2) 28^e comm.

eux-mêmes individuellement ont à peu près disparu. Aussi les expéditions mendiantes ne se font-elles aucunement sous l'empire des deux cent cinquante commandements du Prātimoksha hinayānistre, et voilà pourquoi l'on n'observe pas du tout la prescription qui s'y trouve ¹⁾), défendant d'accepter de l'argent monnayé.

La même observation s'applique à la mission que l'abbé, lorsqu'il calcule que les revenus de l'année ne seront pas suffisants pour subvenir aux besoins de la communauté, confie à quelques moines énergiques, beaux parleurs, bien vus des gens des environs, qu'il envoie à droite et à gauche avec des listes de souscription pour demander aux dānapatis de s'y inscrire, soit pour un don fait en une fois, soit pour une somme à payer par termes. Ces émissaires se nomment „Chefs mendiants”, et c'est parmi eux que l'on choisit le chef d'un de ces temples servant de filiale dont nous parlions il y a un moment. Un des principaux motifs pour lesquels on les envoie chercher des souscriptions est la nécessité de faire des réparations importantes aux bâties, et c'est alors qu'ils réussissent le mieux, aidés qu'ils sont par les doctrines du *foung choui*; on craint les désastres si l'on permettait que le couvent tombât en ruines. Quand les besoins sont très pressants, l'abbé en personne se met parfois en campagne, surtout s'il juge utile d'aller aussi frapper à la porte des mandarins. Ces mendiants très comme il faut sont facilement reconnaissables à leur manteau jaune accompagné du grand chapeau, jaune aussi, qui les abrite contre le soleil et la pluie. Comme il existe dans le Fouchien un fort mouvement d'émigration vers les contrées d'outremer, les collecteurs se dirigent parfois hors du pays, vers les Philippines, Siam, les Straits-Settlements et les possessions néerlandaises. Ils ont soin alors de se munir de papiers de légitimation.

Si l'abbé accompagne les tournées de mendicité de la période de dhūtāṅga et colporte aussi lui-même les listes de souscription en faveur du Sangha, c'est qu'il est le premier mendiant du couvent. Cela fait voir que cet esprit patriarchal qui a imprimé son cachet sur la société chinoise du haut en bas de l'échelle, exerce aussi son empire sur les couvents; l'abbé lui-même ou ses prédécesseurs ayant admis dans la communauté les membres qui en font partie, quoique ils eussent le pouvoir de refuser leur entrée, il est tenu de les nourrir comme si c'étaient ses enfants. C'est là un côté fort noir de la dignité d'abbé, car il est loin d'être agréable de réclamer des souscriptions; non seulement en Chine comme ailleurs les gens n'aiment

1) 4^e catégorie, n° 18.

pas les assauts livrés à leur bourse, mais en outre il s'y commettent de tromperies, il y a tant de faux religieux qui battent monnaie avec des papiers supposés, que les vrais en patissent et sont reçus en suspects dès qu'ils se hasardent hors des limites de leur paroisse. Si un religieux détourne de l'argent reçu pour le couvent, il est expulsé sans pardon.

Les „Chefs mendiants” ne s'en tiennent pas toujours à ce moyen plus relevé de procurer de l'argent au couvent. Ils ne dédaignent souvent pas de parcourir les rues avec une sébille carrée ou ronde, et de recueillir la menue monnaie qu'on y jette. Il est rare alors qu'ils demandent. Les yeux baissés, ils annoncent leur présence en frappant avec une petite baguette de métal une sonnette à manche qu'ils tiennent d'une main. Dépose-t-on quelque pièce dans leur sébille, ils frappent de nouveau un coup sur la sonnette et vont répéter leur demande silencieuse à la porte suivante. Jamais ils ne remercient; car c'est pour le Sangha qu'ils mendient, et il a droit à ce que possèdent les laïques¹⁾). Très souvent les moines mendient de cette manière deux à deux; alors l'un porte la sébille et l'autre la sonnette.

Souvent aussi nous avons vu deux de ces moines mendiants parcourir pendant plusieurs jours la ville, habillés de jaune, récitant à haute voix des sūtras suivis du nom d'Amitābha répété des centaines de fois, et frappant en même temps sur une petite boule de bois et une sonnette. Cela fait, ils allaient de maison en maison et de boutique en boutique demander le prix de cette œuvre méritoire, qu'on ne leur avait pas demandée, mais par laquelle ils n'en travaillaient pas moins au salut des âmes; tout ne se passait pas sans récriminations et paroles vives, mais en définitive nos hommes faisaient d'assez bonnes affaires. Dans les occasions qui réunissent des foules, par exemple quand il y a quelque fête publique, on peut voir de ces moines jaunes assis à terre, qui récitent l'écriture sainte en agitant le fouet à moustiques, pour se faire jeter par les gens des pièces de monnaie.

Il arrive parfois que certains moines poursuivent leurs expéditions de mendicité jusqu'à des distances énormes; il y en a dont on prétend qu'ils ont foulé le sol de toutes les provinces de l'empire. On dit aussi que beaucoup des ces moines que l'on voit rôder en mendiant, et que le peuple appelle „ecclésiastiques qui rôdent dans les contrées”, 遊方和尚, sont des religieux qui ont été expulsés de leur couvent, ou des criminels qui ont pris ce déguisement pour échapper au bras de la justice, ou bien

1) 47^e commandement.

encore des religieux que leur couvent était trop pauvre pour nourrir; mais ce sont des propos que l'on fait bien de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Nous avons déjà dit¹⁾ que les moines en tournée trouvent partout un abri temporaire dans les couvents qui se trouvent sur leur route, pourvu que leurs papiers soient en ordre.

La période de repos.

L'antique temps du monachisme mendiant a laissé des traces très visibles dans la période de repos de l'été observée par les moines mahayānistes actuels. On sait qu'elle dure du milieu du quatrième au milieu du septième mois²⁾. Elle commence donc le 16 du quatrième mois, immédiatement après la pleine lune, et ce jour s'appelle „le jour où l'été s'établit”; 結夏, ou aussi „la jonction des règlements”, 結制.

Depuis les temps anciens cette époque a été une période de retraite religieuse pour ceux qui cherchent le salut, consacrée exclusivement aux exercices pieux entrecoupés de sermons. Les excursions de la période de dhūtāṅga ont pris fin; les moines ne sortent plus de leur paroisse, dont les habitants ont maintenant plus que jamais pour devoir d'en inviter tous les jours à dîner ou de leur envoyer de la nourriture. Mais la loi défend aux moines d'accepter des invitations individuelles, et aux laïques d'inviter d'autres moines que ceux dont c'est le tour³⁾. Il est donc nécessaire de régler à nouveau le rang d'ordre des frères. Le karmadāna avec quelques aides distribue à chacun une petite baguette de bambou numérotée, et l'on inscrit ensuite les noms dans l'ordre des numéros échus à chacun. Les çramaṇeras et les hôtes reçoivent aussi des numéros, car le code prescrit impérativement que les hôtes reçus dans les édifices habités par les religieux soient pourvus de tout ce dont ils ont besoin, et qu'on leur attribue aux invitations une même part qu'aux habitants ordinaires du couvent⁴⁾.

Comme nous l'avons fait remarquer, les excursions mendiantes des moines appartiennent actuellement en Chine à peu près à l'histoire; il en est de même, ou peu s'en faut, des invitations que leur adressaient les laïques, si bien que dans la plupart des couvents on néglige le numérotage des moines. Cela n'empêche pas que dans un grand nombre d'entre eux, par conservatisme enraciné,

1) Page 129.

2) Voy. la page 169.

3) 27^e et 28^e comm.

4) 26^e comm.

on ne maintienne les rites basés sur ce numérotage. Les „Lois de pureté du Poh-tchang” vont nous aider à les décrire.

Une table, sur laquelle une petite image de Buddha, se place au milieu de la salle du Dharma. A gauche, une chaire pour l'abbé, et à droite une table avec l'image de Wêda (Indra); enfin encore, au milieu de la salle, une table avec une soucoupe vide et un plat dans lequel il y a trois baguettes ressemblant à celles du numérotage, mais un peu plus grandes. La cloche appelle les moines à une heure annoncée d'avance, et ils se rendent dans la salle, revêtus du kashaya, et le tapis pour s'agenouiller à la main. Deux sous-karmadânas escortent l'abbé devant les images, premièrement de Buddha, puis de Wêda, pour y offrir l'encens et se prosterner trois fois. L'abbé monte sur sa chaire, et les moines se prosternent trois fois devant Buddha, trois fois devant Wêda, et trois fois devant lui, et prennent place sur les sièges préparés pour eux, afin d'écouter le sermon que l'abbé doit prononcer pour l'ouverture de la période de retraite religieuse.

Après le sermon, l'abbé dit: „Maintenant j'ordonne le sous-karmadana N. N. de distribuer les numéros de bambou, et le sous-karmadana N. N. de les recueillir”. Les deux fonctionnaires s'avancent devant l'image de Buddha, se prosternent trois fois, et prennent sur la table, l'un le plat vide, l'autre celui qui contient les trois baguettes. Le karmadâna se prosterne trois fois devant Buddha, prend, sans se lever, une des baguettes, l'élève dans la direction de l'image, et dit à haute voix: „Dans l'assemblée du temps de repos des trois mois d'été de l'année telle et telle, notre Maître le Buddha Çakyamuni reçoit la première baguette numérotée”. Il dépose la baguette sur l'encensoir et se prosterne; le sous-karmadâna qui a la soucoupe vide se prosterne trois fois, prend des deux mains la baguette et la dépose sur son plat. C'est le tour de l'abbé de tirer au sort. Le karmadâna et ses deux acolytes passent le long de sa chaire, de façon à ce qu'il puisse prendre une baguette dans un plat et la déposer dans l'autre, sur quoi les trois dignitaires vont remettre à Wêda le troisième numéro, de la même manière que l'on a donné le premier à Buddha.

Ces préliminaires achevés, tous les moines se lèvent et vont se ranger devant l'image de Wêda, où les sous-karmadânas les comptent; les absents, indiqués par les moines présents, sont comptés comme les autres. On se range alors devant l'image de Buddha, et le karmadâna dit d'un ton solennel: „Au commencement de l'époque de repos des trois mois d'été de l'année telle, le nombre des bhikshus est de tant”, et, se tournant vers l'abbé, il ajoute: „La distribution des numéros dans le Sangha est ter-

minée". — „C'est bien", lui est-il répondu par le chef du couvent, qui alors s'adresse à tous et dit:

„Grande foule de ceux qui habitent ici avec moi, vous savez maintenant combien de personnes passeront en ce lieu la période de repos. Il n'est donc pas nécessaire plus tard, lors de la lecture des commandements, de distribuer des numéros pour tirer au sort. Que chacun s'efforce pendant ces quatre vingt-dix jours de faire des progrès dans la voie du salut". On chante une gāthā, l'abbé va se prosterner trois fois devant Buddha et Wēda et s'en va; les moines se prosternent à leur tour devant les deux saints, puis vont en faire autant devant l'abbé chez lui, et se dispersent.

Ainsi, puisque Çākyamuni et Wēda représentent les Buddhas et les Dēwas, et que l'abbé représente les membres du Sangha qui parcourrent encore l'existence actuelle, on voit combien nous avions raison plus haut¹⁾ de dire que le Sangha forme un tout indivisible, où tout est commun à tous. Ce que les dānapatis donnent appartient, aussi bien qu'aux moines, aux saints, puisqu'ils forment tous ensemble le Sangha.

Comme il n'est pas question de l'époque de repos seulement dans le vingt-sixième, mais aussi dans le trente-septième et le trente-neuvième commandement, nous ne pouvons pas nous dispenser d'entrer dans quelques détails sur ce qu'elle est et sur la manière dont on l'observe.

Le seize, jour du commencement de la période du repos, les moines, rangés devant leurs agenouilloirs dans la salle du Triratna, entonnent une cantate de l'encens, pendant que l'abbé fait une offrande de bois de santal dans les formes ordinaires. A son tour le karmadāna offre du bois de senteur et se prosterne trois fois; puis il s'agenouille et, les mains jointes sur sa poitrine, chante lentement: „O Tathāgata Çākyā, ô Tathāgata Çākyā, c'est le temps de repos du commencement de l'été". Les derniers mots sont chantés avec lui par toute l'assemblée, à pleine voix. Le karmadāna, les paumes toujours unies devant sa poitrine, s'adresse alors à l'assemblée, lui rappelant que la période du repos est une institution de Buddha lui-même, consacrée à l'approfondissement des principes de la religion, ce qui est donc un devoir des fils de Çākyā; que la période qui commence doit se distinguer par la plus stricte observation des commandements et des règles de la discipline, que chacun a donc à s'appliquer aux choses de son salut, et le reste à l'avenant. Tous alors, s'adressant à l'abbé, chantent avec l'accompagnement des boules et des cloches: „O très vertueux,

1) Voy. la page 128.

souviens-toi de moi, le bhikshu N. N., de toute ton âme. Je vais m'adonner au temps du repos des trois mois d'été dans la paroisse de ce couvent N. N." Suit une procession à la queue leu leu dans la salle, pendant laquelle on répète trois fois les dhāranis de la miséricorde de Kwan-yin¹⁾, qui possèdent à un haut degré la vertu d'assurer l'aide pleine de grâce de ce Bodhisatwa à l'œuvre de délivrance et de salut à laquelle les religieux vont consacrer la période de repos. Quand chacun a repris sa place devant son agenouilloir, on prête encore les serments suivants: „Je jure de vouloir conduire au salut tous les êtres sans exception. Je jure de vouloir mettre fin à toute souffrance et douleur. Je jure de vouloir enseigner toutes les doctrines innombrables. Je jure de vouloir parfaire en moi la nature de buddha. Om, patlamadlintoning swaha". On chante trois fois ces promesses, et l'on termine par cette cantate: „La période de repos est commencée. Toute la voie du salut a auparavant été parfaitement préparée; nous désirons, pleins de zèle et de d'ardeur, de la suivre; nous prendrons la doctrine et les çastras pour compas et pour cordeau. Les commandements et les wināyas sont en pleine lumière et rendent témoignage au Roi du Dharma (l'ordre universel); joie, joie, joie!". Chacun se prosterne trois fois devant les saints et se retire.

On voit clairement par ce qui précède ce que le temps du repos doit être, une période consacrée à une application constante à faire son propre salut et celui d'autrui, donc une époque d'études, de lecture des sūtras, de stricte observation des commandements, et de prédication. La présence dans le couvent de tous les religieux qui en font partie est un point capital; il règne une „défense de faire usage des pieds", 禁足, générale. Les règlements sont très sévères sur ce point et contiennent souvent, par exemple, la disposition qu'un moine qui sous quelque prétexte va roder en dehors de la paroisse doit être expulsé sans rémission.

La vie conventuelle se poursuit comme dans d'autres parties de l'année, et l'on n'abrége point les exercices ordinaires, spécialement les services du matin et du soir dans la salle du Triratna et les exercices du dhyāna; en revanche, on ajoute beaucoup. Tous les jours, chacun se rend — du moins en théorie — dans la dite salle pour y lire en commun des parties du Suraṅgama-sūtra,

1) Voyez la page 122. Officiellement on leur donne dans l'Eglise le titre de »dhāranis de l'âme infiniment miséricordieuse du saint aux mille bras et aux mille yeux»,

千手千眼無礙大悲心陀羅尼.

首楞嚴經, suivies des dhāranis de Kwan-yin, et de ce que l'on appelle „les dix petites dhāranis”, 十小咒, qui possèdent également la vertu de semer le bonheur, de détourner le malheur, de conférer des mérites, de conduire les êtres vivants au paradis d'Amitabha, etc. etc. On y joint encore quelque morceau de sūtra et, pour la rémission des péchés, la litanie des cinq cents ou des mille Buddhas, avec „salut!” et prosternement à chaque nom. Plus tard dans la journée vient la litanie des trente-cinq et des cinquante-trois Buddhas¹⁾; car le grand point consiste à effacer aussi fréquemment que possible toute trace de péché, si l'on veut parvenir au salut suprême. Après le coucher du soleil, quand on a lu le Sūtra d'Amitabha, on marmotte encore des dhāranis, dont la première série a la vertu d'ouvrir les portes de l'enfer, la seconde de faire venir sur la terre pour manger les êtres qui s'y trouvaient dans les tourments, et les suivantes leur obtiennent le pardon de leurs péchés de la part du Roi de l'enfer, Ti-tsang wang 地藏王, et de celle de la miséricordieuse Kwan-yin, ouvrent leurs gorges trop étroites pour avaler, multiplient à l'infini les aliments que les habitants de la terre peuvent avoir préparés pour eux, les font enfin devenir Buddhas, etc. etc. Parfois on place sur une table des gâteaux et des tasses de riz pour la réfection de ces âmes affamées.

On fait donc beaucoup, plus que beaucoup, pour son salut et celui d'autrui. En outre, on s'exerce tous les jours à bien marmotter les sūtras et à la gymnastique qui s'y rattache, s'incliner, se prosterner, tourner, marcher processionnellement, frapper la boule de bois et la cloche, en tout, toujours, sous la direction de l'infatigable karmadāna. Chaque moine, cela est clair, est tenu en même temps de s'adonner en son particulier à l'étude et aux exercices pieux. Les prédications aussi sont trop indispensables au salut pour que journellement la chaire ne soit pas occupée dans la salle du Dharma ou dans le réfectoire, soit par l'abbé, soit par un des prédicateurs en titre. Le moine qui trois fois de suite manque d'assister au sermon est chassé du couvent. S'il fait extraordinairement chaud, les auditeurs, mais dans aucun cas le prédicateur, sont dispensés de porter le kashaya.

La saison du repos doit profiter au salut d'autrui, par conséquent aussi à celui des habitants de l'enfer, et l'on vient de voir que l'on observe dans ce but certains rites après le coucher du soleil. Mais cette sainte œuvre ne sert pas de conclusion à chaque journée seulement; elle termine aussi d'une manière spéciale,

1) Voy. les pages 190 et 192.

et beaucoup plus grandement organisée, la période tout entière. Toute la paroisse, désireuse de soulager ses morts, apporte ses offrandes au couvent, et l'on célèbre une grande fête, avec un caractère joyeux, mais sous la conduite des moines. Cela s'appelle l'Ulambana, ou l'Awalambana.

Nous avons décrit ailleurs¹⁾ cette institution, une des plus remarquables de l'Eglise de la Chine, et nous ne saurions entrer ici dans les détails, qui nous mèneraient beaucoup trop loin. Mais ce n'est pas qu'elle ne mérite tout à fait l'attention. Voilà des siècles, elle transforme régulièrement chaque année pendant le septième mois la Chine entière en un gigantesque autel, et s'est trouvée être un des soutiens les plus efficaces de l'Eglise; elle a contribué pour une très grande part à la sauver peut-être de la destruction. Les rites, qui sont destinés à la délivrance des âmes, sont d'un bout à l'autre un produit de l'école du Yoga²⁾ et reposent donc sur les dhyānas, les dhāranis ou mantras, sur les mudras et sur l'usage du wadjra ou bâton magique. Le Sūtra du filet de Brahma les passe entièrement sous silence, ce qui nous justifie d'autant mieux de ne pas nous y arrêter ici plus longtemps.

1) *Annales du Musée Guimet*, Tome XII.

2) Voy. la page 5.

CHAPITRE XIV.

ACCEPTATION DES COMMANDEMENTS DES BODHISATWAS.

Les prescriptions du code mahayānistre relatives à la réception des cinquante-huit commandements qu'il contient sont passablement nombreuses, chose fort naturelle, puisque dans ces commandements il veut donner au monde le moyen par lequel tout être vivant, homme, fantôme et animal, pourra parvenir à la plus haute félicité, celle des Buddhas. De ce but qui domine tout découle naturellement, non seulement que tous les êtres, sauf quelques rares exceptions, sont admissibles à recevoir les commandements¹⁾, mais aussi que chacun est tenu de pousser tous ceux avec qui il entre en contact à les accepter²⁾.

Les candidats à l'ordination sont en Chine ceux qui ont été reçus comme élèves par les religieux habitant les nombreux petits couvents et temples qui ne possèdent pas le droit de la conférer. Il y en a qui restent des années avant de recevoir l'ordination, gagnant leur vie, de même que leur „Maitre” 师傅, en lisant les saints livres auprès des morts et en célébrant des messes des morts à la demande des laïques; on trouve ainsi parmi les élèves des gens de tous les âges, mais les jeunes forment la majorité. Un petit nombre de couvents seulement possèdent le droit de conférer l'ordination; ils l'ont obtenu, souvent il y a des siècles, par décret impérial spécial. Dans les grands couvents du Fouhkien qui exercent ce droit, les moines n'adoptent pas d'élèves.

Vers le commencement du quatrième et du onzième mois les candidats se rassemblent, de près et de loin, dans le couvent de leur choix parmi ceux qui possèdent le droit d'ordination. Quelques jours après, ils se rendent solennellement dans la salle du Dharma et se jettent tous ensemble aux pieds de l'abbé, leur upādhyāya ou initiateur, promettant, en invoquant tous les Buddhas, d'observer les cinq commandements fondamentaux³⁾. Ils déclarent de plus qu'ils ont leur recours à Buddha, au Dharma et au Sangha et qu'ils se repentent de leurs péchés, et ils confirment par un serment leur promesse de suivre les cinq commandements. Ce rite solennel répond à la prawrajyā de l'Inde, c'est-à-dire à la „sortie de la famille”; on le nomme en Chine

1) Voy. le 40^e comm. et la page 31.

2) 15^e comm.

3) Les pantja-wāiramant; voy. la page 36.

tchouh kia, 出家, ce qui signifie parfaitement la même chose.

Un peu plus tard, souvent dans la même assemblée, l'abbé reçoit les aspirants en qualité de çramañeras, „petits çramañas”, novices, séminaristes. Ils déclarent à cette occasion qu'ils brisent tous liens avec le monde et avec leurs familles, l'abbé leur mouille la tête, on leur rase une partie des cheveux, et chacun reçoit des mains de l'abbé un kashāya ou manteau de mendiant. La partie principale de cette cérémonie consiste dans la promesse faite par les novices d'observer les dix commandements capitaux.

Déjà un ou deux jours après on les ordonne bhikshus ou çramañas, ascètes, moines mendiants, en leur faisant accepter les deux cent cinquante commandements du Prātimoksha. C'est l'upasampadā de l'Inde. La cérémonie a lieu par devant un chapitre présidé par l'abbé et consistant en un karmatjārya, 猛磨阿闍梨, un instructeur-atjārya, 教授阿闍梨, et sept témoins. Les trois principaux personnages du chapitre représentent l'upādhyāya, l'atjārya, et le maître qui donne instruction et conseil, qui sont nommés dans le 41^e commandement. On confère aux nouveaux ascètes la sébille de mendiant et les vêtements de bhikshu, sur quoi l'instructeur-atjārya leur pose, à part, vingt-quatre questions dans le but de savoir s'il existe des obstacles s'opposant à ce qu'on les reçoive dans l'ordre. Il les conduit là-dessus de nouveau devant le chapitre, où ils demandent par trois fois la permission de recevoir les commandements. Ils s'éloignent ensuite, pour revenir par petits groupes à la fois, pour chacun desquels le karmatjārya demande trois fois si le chapitre approuve leur acceptation; le silence équivaut à l'acquiescement. Enfin tous les aspirants se présentent de nouveau ensemble devant le chapitre; l'abbé leur rappelle les quatre premiers commandements du Prātimoksha, demandant après la récitation de chacun s'ils peuvent l'observer; tous ensemble répondent: „Nous le pouvons”. L'abbé leur demande encore s'ils peuvent s'habiller de vêtements ramassés parmi les ordures, se nourrir d'aliments obtenus en mendiant, dormir sous les arbres, avaler des substances pourries et nauséabondes en qualité de remèdes¹⁾, et à chaque question tous ensemble répondent: „Nous le pouvons”. Une allocution dans laquelle le karmatjārya les exhorte à suivre fidèlement la voie de la perfection des bhikshus, suivie d'une bénédiction de l'abbé, termine la cérémonie.

Le Sūtra du filet de Brahma ne dit pas un traître mot de ces deux ordinations, et ne daigne pas faire la plus chétive men-

1) Comp. les dhūtāngas énumérés à la page 196.

tion des deux cent cinquante commandements du Pratimoksha; par conséquent nous nous sommes bornés à l'esquisse à grands traits que l'on vient de lire. L'Eglise repousse l'opinion d'après laquelle le salut ne pourrait s'obtenir que par la sébille et l'habit de mendiant; elle condamne cette doctrine comme une hérésie détestable du Hinayāna; de fait le mahāyānisme a mis fin au vrai ascétisme mendiant¹⁾). Et malgré tout cela il admet comme code autorisé le Pratimoksha en même temps que les cinq et les dix commandements capitaux, et les fait même recevoir solennellement par ses nouvelles recrues. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que ce fait, quelque frappant qu'il soit, ne fait point du tout disparate dans un système religieux qui s'est toujours montré aussi éclectique que possible dans son adoption de méthodes pour faire son salut²⁾). En revanche, l'Eglise se montrerait inconséquente si elle acceptait que les gens s'en tinssent à l'ordination comme bhikshus, qui ne peut les conduire qu'à la dignité d'Arhat; c'est une hérésie de s'en contenter, elle-même ayant créé dans les cinquante-huit commandements et l'école de salut du Sūtra du filet de Brahma un moyen de parvenir à la dignité bien supérieure de Buddha. C'est pourquoi elle fait promptement suivre pour ses moines l'acceptation des deux cent cinquante commandement d'une ordination supérieure, fondée sur l'acceptation des cinquante-huit. Cette cérémonie se nomme „acceptation des commandements des Bodhisatwas”, 受菩薩戒.

C'est la plus haute consécration connue par l'Eglise; aussi choisit-on pour la célébrer son plus grand jour de fête, le huit du quatrième mois, jour de naissance de Buddha. Quelques couvents en ont une seconde, „la consécration de l'hiver”, 冬戒, ou „la petite consécration”, 小戒, le dix-sept du onzième mois, jour de naissance d'Amitabha, c'est-à-dire du sauveur qui, en cette qualité, ne le cède qu'à Çakyamuni. De même que l'ordination comme çrāmanera et çramaṇa, celle comme Bodhisatwa est précédée de lustrations, et la coutume veut qu'on se fasse alors raser la tête. Pendant la cérémonie les candidats portent le kashāya, ainsi que le prescrit le quarantième des commandements qu'il s'agit pour eux de recevoir.

Si l'on prend la peine de lire attentivement les commandements où il est parlé de l'ordination, on verra qu'ils impliquent le programme suivant:

A. Les récipiendaires confessent avec contrition leurs trans-

1) Voy. la page 198.

2) Comp. la page 96.

gressions devant les images d'un Buddha et de quelques Bodhisatwas, et font le serment d'accepter les commandements¹⁾. L'acte de pénitence peut se prolonger pendant longtemps, surtout si l'on a péché contre un des dix commandements capitaux; on a alors à réciter les cinquante-huit commandements et à se prosterner avec amertume devant les mille Buddhas, jusqu'à ce que les signes favorables se manifestent²⁾.

B. Les récipiendaires se font des brûlures³⁾.

C. Ils s'adressent à un „maître qui donne instruction et conseil”⁴⁾.

D. Le maître leur donne ses instructions relativement à la voie du salut⁵⁾.

E. Il leur fait prendre un upādhyaya et un atjārya⁶⁾.

F. Il recherche s'ils ont commis quelque péché qui empêche de pouvoir recevoir les commandements, et on leur confère après tout cela la consécration⁷⁾.

On observe ce programme très fidèlement dans tous ses détails. Nous avons assisté plusieurs fois à la réception des commandements dans le couvent de la „Source bouillonnante”, 湧泉寺, le principal de ceux du Fouhkien où cette cérémonie se fait; il est situé sur le Kou-chan, 鼓山, „Mont du tambour”, près de Fouh-tcheou-fou, le chef-lieu de la province. De plus nous y avons copié les livres qui donnent les sermons et allocutions que les conducteurs de la cérémonie et le maître des rites adressent, ou plutôt lisent aux récipiendaires. Ainsi la description qui va suivre est le fruit de ce que nous avons vu et lu; dans la règle nous donnerons littéralement ce qui se trouve dans nos sources. Le lecteur s'apercevra lui-même que ces sources ne sont aucunement à dédaigner pour la connaissance des notions de l'Eglise mahayāniste au sujet du salut suprême et des moyens d'y parvenir.

Le rituel que nous allons décrire a été mis en vigueur dans le couvent de la Source bouillonnante par un abbé appelé Youen-hien, 元賢, mort en 1657. Il l'avait emprunté, dit la tradition, au „Couvent où séjournent les nuages”, 雲棲寺, dans le Hang-tcheou-fou, province de Tchehkiang, où il avait été mis en usage par l'abbé Tchou-houng, 株宏, qui fonda ce monastère en 1571. Ce dernier le tenait lui-même de l'époque où régnait la dynastie des Soung. Ce rituel semble donc avoir un âge respectable.

1) 23^e et 41^e comm.

2) 41^e comm.

3) 16^e comm.

4) 41^e comm.

5) 16^e et 41^e comm.

6) 41^e comm.

7) 40^e et 41^e comm.

A. Acte de pénitence et serment.

Comme il ne s'écoule que deux jours au plus entre l'ordination comme bhikshu et celle comme bodhisatwa, on fait d'ordinaire dans le Fouhkien précéder déjà la consécration comme çāraṇāghra du grand acte de pénitence, pour lequel on a ainsi plus de temps; en outre la purification exerce de cette manière sa vertu sur les deux ordinations inférieures aussi bien que sur la troisième. Dans beaucoup de couvents on se contente pour cet acte de combiner celui des cinquante-trois Buddhas avec celui des trente-cinq Buddhas¹⁾; mais très souvent aussi on suit un rituel composé exprès, en se guidant sur les prescriptions du code mahayaniste, par le célèbre Tchi-sūh, religieux de la dynastie dernière, que nous avons déjà eu l'occasion de présenter à nos lecteurs en qualité de commentateur du Sūtra du filet de Brahma²⁾. On peut partout se le procurer imprimé, sous le titre de „Méthode de pénitence selon le Sūtra du filet de Brahma”, 梵網經懺悔行法; nous l'avons suivi de pas en pas dans la description qu'on va lire.

On place au milieu d'une grande pièce propre, bien balayée et époussetée, une image de Lotjana ou de Çākyamuni et celles de divers Bodhisatwas. On arrange autour des images des bannières, des fleurs, des dais et autres belles choses, que l'on se procure avec grande piété, donnant pour cela tout ce que l'on possède; il n'est permis qu'en cas de nécessité urgente d'invoquer l'aide matérielle des dānapatis. C'est devant l'autel ainsi construit que le pénitent doit se livrer à la méditation, réfléchissant qu'il a violé les lois de Buddha et que les plus épouvantables châtiments l'attendent en enfer; il doit faire naître dans son âme une profonde terreur de ces peines et l'ardent désir d'y échapper. Ensuite il va se laver, mettre des vêtements purs, et de plus, qu'il soit seul ou en compagnie avec deux confrères qui se conduisent de même, il a grand soin d'observer la plus grande pureté du corps, de la bouche et des pensées, jusqu'à ce que se manifestent les signes dont parle le quarante et unième commandement. Il faut les attendre, même si cela durait tout un an.

L'exercice de la pureté du corps, de la bouche et des pensées doit commencer par la présentation sur l'autel d'une offrande aux saints. Les pénitents, évoquant avec énergie la pensée que le Triratna est présent partout et se confond avec l'univers, et que c'est uniquement parce que l'on est plongé dans les

1) Voy. les pages 187 et suiv.

2) Voy. la page 13.

péchés que l'on est incapable de le voir et de le comprendre, mais qu'il nous voit en tout ce que nous faisons, doivent chanter tous ensemble: „Avec le plus absolu respect nous inclinons de tout notre cœur notre tête vers la terre devant le Triratna éternel des dix points cardinaux”. Alors le karmadāna, qui fonctionne aussi lors de l'ordination comme premier maître des rites, place du bois de senteur sur l'encensoir; un des pénitents tend des fleurs vers les saints, et tous les autres, à genoux, chantent:

„Je souhaite que des nuées de cet encens et de ces fleurs remplissent partout les mondes des dix points cardinaux et soient des offrandes agréables à tous les Buddhas. Je souhaite que les Bodhisatwas qui honorent le Dharma, la multitude infinie des Čārawakas et les Pratyēka Buddhas dans l'empyrée sans limites des Buddhas les acceptent et les emploient à honorer les Buddhas; qu'ils inondent de parfums tous les êtres vivants, de sorte que ceux-ci, tous sans exception, fassent naître l'intelligence suprême en eux”. On répand les fleurs sur l'autel, et pendant ce temps les pénitents pensent qu'on les répand sur tous les mondes, qu'elles se transforment en un autel lumineux couvert de friandises célestes et de choses précieuses, et entouré de Dēwas faisant de la musique et exécutant des chants; ils se représentent ensuite que tout cela se meut jusque devant les trônes du Triratna et de là répand des parfums sur tous les êtres vivants, faisant ainsi naître en eux l'intelligence suprême. On termine cette cérémonie en chantant: „L'offrande est faite, nous éprouvons toute la vénération possible”.

On chante alors diverses cantates en l'honneur, l'un après l'autre, des Buddhas, des Dharmas et des Sanghas du temps présent, du passé et de l'avenir, puis trois fois le „J'ai mon recours à Buddha, au Dharma et au Sangha”, et chacun se replonge dans la méditation, pensant:

„Moi-même et tous les êtres vivants nous avons dès l'éternité sans commencement été plongés dans de graves péchés, commis par le corps, la bouche, la pensée et les six sens. Nous n'avons pas contemplé les Buddhas, ne songions pas à faire prédominer ce qui est le plus important et n'allions que là où nous poussait l'existence matérielle. La belle doctrine nous était inconnue; mais maintenant elle nous a été dévoilée, et néanmoins nous continuons ensemble à nous mettre des obstacles dans la voie du salut par toutes les graves transgressions possibles. Devant Lotjana et les Buddhas des dix points cardinaux j'éprouve aujourd'hui pour tous les êtres vivants des

,remords et du regret, et je nourris le désir d'être protégé de „telle façon que les obstacles sur la voie du salut disparaissent”.

Tout cela ne sont que des préliminaires, après lesquels commence la pénitence proprement dite. Les pénitents, à genoux, les paumes des mains pressées l'une contre l'autre, chantent: „Je souhaite ardemment pour le bien de tous les êtres vivants qui existent dans l'empire du Dharma que les trois sortes d'obstacles sur la voie du salut¹⁾ soient enlevés, et j'éprouve le plus vif repentir et le plus vif regret”. Chaque pénitent se jette tout de son long à terre, examine dans cette position sa conscience, éveille en lui la honte, le remords et la crainte de l'enfer, forme une ferme résolution de ne plus jamais faire que le bien, et désire ardemment que Lotjana et tous les Buddhas l'assistent et soient témoins de sa repentance. Ensuite tous se mettent de nouveau à genoux, et chacun — censé théoriquement verser un torrent de larmes — confesse ses fautes comme suit:

„Moi, le disciple N. N., éprouve de la repentance au plus profond de mon âme. Moi-même et tous les êtres vivants, purs et sans tache par nature, avons été couverts par les ténèbres et n'avions pas d'intelligence, de sorte que pendant longtemps nous avons été trainés d'une existence dans l'autre. Mais nous avons eu le bonheur dans l'existence actuelle de trouver les vraies lois; nous avons accepté les préceptes et les règles de la discipline, et avons éprouvé de la douleur et du repentir de nos erreurs; et pourtant nous avons de nouveau violé la loi et commis les péchés suivants”. Ici quiconque a violé quelqu'un des commandements le confesse. „En me conduisant aussi honteusement à l'égard des lois, j'ai été jeté pour toujours hors de la mer des lois des Buddhas²⁾; je dois donc descendre dans le grand enfer Awitji, pour y être dévoré par le feu féroce, y endurer des souffrances sans fin et ensuite traverser les stades inférieurs de la renaissance, dans lesquels la sanctification est impossible. Voilà à quoi mes péchés m'ont conduit!”

„O Buddhas et Bodhisatwas, qui savez tout, qui voyez tout, je mets maintenant mes péchés à découvert et n'ose rien cacher. D'un cœur sincère je me détourne de ce qui est faux et de l'inconduite; ô vous, Tathāgatas des dix points cardinaux, et vous, multitudes des Bodhisatwas qui êtes déjà entrés dans le grand empire des Buddhas, je ne m'inquiète pas de ce qui arrive à mon existence actuelle, mais je me repens de mes péchés et j'invoque la pitié. Lavez de dessus moi et de dessus tous les êtres vivants

1) Péchés du corps, de la bouche et de la pensée.

2) Voy. la page 33.

„les crimes déjà commis; j'espère que le mal que j'ai fait dans „le passé sera entièrement effacé, et je jure de ne plus le faire dès „cet instant. Je souhaite que vous , Buddhas et grands Bodhisatwas, „ayez pour moi une grande commisération et pitié, que vous „extirpiez les racines de mes transgressions et me donnez les „commandements qui causent la pureté". Trois fois se répète cet acte de pénitence; chacun se relève; le karmadāna crie: „L'acte de pénitence est achevé; prostérez-vous devant le Tri-ratna", et tous se prosternent une fois.

En conformité du vingt-troisième commandement, qui veut que ceux qui reçoivent l'ordination jurent devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas d'accepter les commandements, chacun des récipiendaires, à genoux et les paumes des mains unies , dit:

„Les yeux en haut, je m'adresse à tous les Tathagatas des dix „points cardinaux et à la multitude des Bodhisatwas qui sont „déjà entrés dans le grand empyrée. Dès maintenant, jusqu'à „l'avenir le plus reculé, jamais, je le jure, je ne renoncerai „aux grands vœux de la sagesse suprême; je jure aussi de ne „pas me détourner des cinquante-huit commandements¹⁾). J'espère „cordialement que les Buddhas, Bodhisatwas et vrais saints du „premier rang dans les mondes illimités seront ensemble témoins „de ce vœu sérieusement formé par moi N. N., de recevoir „et d'observer les commandements purifiants, les préceptes et „les règles de la discipline".

Tous ensemble alors, pour se conformer au quarante et unième commandement, marmottent les cinquante-huit commandements du Sūtra du filet de Brahma; il est permis d'interrompre cet acte par des repos, pourvu qu'il s'achève dans les six heures. Ceux qui y participent doivent concentrer toute leur attention sur le sens et l'intention de chaque commandement; sans cela la récitation serait sans aucune utilité. Viennent ensuite les „prosternements amers devant les mille Buddhas", que prescrit le même commandement. Avec un respect aussi profond que s'il contemplait les saints face à face, chacun, après que le karma-dāna, ou un autre moine qui dirige la cérémonie, a renouvelé le bois de senteur sur l'encensoir, marmotte:

„Du plus profond de mon âme je me jette la face contre terre, ô maître des doctrines du filet de Brahma, Buddha Lotjana (on se prostére trois fois). Du plus profond de mon âme je me jette la face contre terre, ô maître Buddha Çākyamuni (on se prostére une fois)...." et l'on continue jusqu'à ce que trois mille Buddhas aient eu leur tour. On fait autant de repos que

l'on juge bon, et il le faut bien; car il n'y a pas d'être humain qui ait la force de se prosterner trois mille fois de suite, sans interruption. Avant chaque repos on se prosterne par extra, 1° devant „le subtil et beau, vénérable Dharma qui a créé la doctrine des qualités et des stages prêchée dans le Sūtra du filet de Brahma”; 2° devant „le Winaya-piṭaka du Mahāyāna, du Hinayāna et de toutes les vénérables doctrines des trois mondes des dix points cardinaux”; 3° devant „le Bodhisatwa Maitre de la Lumière Glorieuse qui pénètre le firmament ”¹⁾ et „le Roi de la Belle Lumière, Bodhisatwa et Mahasatwa de la Grande Lumière de la Sagesse ”²⁾; 4° devant „le Bodhisatwa Maitréya et tous les Bodhisatwas et Mahasatwas des trois mondes des dix points cardinaux; 5° devant „le patriarche Upāli et tous les Čārawakas, Pratyekabuddhas et Aryas”.

Après la grande litanie on renouvelle le bois de senteur, et les récipiendaires chantent à genoux, les paumes des mains appliquées l'une contre l'autre, une gāthā de quatre-vingt-huit vers, chacun composé de cinq caractères, qui revient à peu près à ceci:

„Je vous salue, vous, tous les saints; tenez-moi éloigné de tout mal, afin que je naisse au-dessus des Dēwas et atteigne le Nirwāna. Maintenant déjà je me repens, pour qu'ils soient effacés, de tous les péchés que je commettrai. J'espère que tous les mérites que j'acquerrai contribueront à mon salut, et que tous les êtres qui font des offrandes aux Buddhas parviendront à la plus haute sagesse des Buddhas. Je souhaite pouvoir bientôt rendre témoignage à la sagesse suprême, afin que je vainque l'armée des Māras et fasse tourner la roue du Dharma pour le bien, la délivrance et le salut de tous les êtres vivants; je souhaite marcher dans la voie du salut, et dans celle de la délivrance de toutes les créatures”. Il faut savoir que, d'après un sūtra de la dynastie des Thang, intitulé „Collection de questions relatives au Bodhisatwa Maitréya”,彌勒菩薩所問會, et reproduit dans le chapitre 111 du Grand et Précieux Amas de Sūtras ³⁾, Buddha déclara à Ananda que Maitréya — saint très vénéré dans l'Eglise, comme modèle du Bodhisatwa qui fait le salut d'autrui — récitait nuit et jour devant tous les Buddhas la grande gāthā dont il s'agit ici, avec ce beau résultat qu'il devint possesseur de l'intelligence suprême. A l'exemple de Maitréya, les récipiendaires terminent par ce vœu:

1) Voy. la page 15.

2) Voy. la page 21.

3) Voy. la page 192.

„Le grand bienfait imposant de la lumière éclatante
 „Du corps des Buddhas aux belles couleurs,
 „Qui est l'énergie des Bodhisatwas pour faire des progrès dans
 la voie du salut,
 „J'espère que je le posséderai dans toute sa perfection”.

Le karmadāna crie: „Les vœux sont faits, inclinez-vous à terre devant le Triratna”. Tous se prosternent, puis défilent en une longue ligne tout autour de l'autel, chacun évoquant en lui une profonde conviction que les saints se trouvent sur l'autel, et marmottant: „Salut à vous, Buddha, Dharma et Sangha des dix points cardinaux; salut à toi, Lotjana”, et ainsi de suite pour Çākyamuni, les trois mille Buddhas tous ensemble, le Sūtra du filet de Brahma, et Maitréya. Quand on a fini cette litanie purificative des péchés, on la recommence jusqu'à trois fois, ou même sept fois, après quoi les récipiendaires, dont la procession a fait maint tour, se placent de nouveau devant l'autel pour dire:

„J'ai pour moi-même mon recours à Buddha, et je désire que tous les êtres vivants comprennent la grande voie du salut et fassent se développer en eux les suprêmes qualités des Bodhisatwas.

„J'ai pour moi-même mon recours au Dharma, et je désire que tous les êtres vivants approfondissent le Sūtra-piṭaka et que leur intelligence et connaissance deviennent immensurables comme l'océan.

„J'ai pour moi-même mon recours au Sangha, et je désire que tous les êtres vivants conduisent et dirigent la grande multitude de telle façon qu'il n'existe pour personne d'obstacles au salut.

„Sainte assemblée, concorde et salut!”

Ceci est la fin de la cérémonie et les néophites quittent l'appartement. Il leur reste cependant à tâcher d'avoir les bons signes dont parle le quarante et unième commandement. Dans ce but ils s'asseyent sur leurs bancs dans l'attitude du dhyāna, régularisent leur respiration, méditent de nouveau leurs transgressions et ce qui les y a portés, et acquièrent ainsi la sagesse et l'intelligence qui les mettront en état de toujours éprouver l'horreur du mal et d'éviter les péchés. Cette sagesse, naturellement, est des plus indispensables à quelqu'un qui va prendre le solennel engagement d'observer perpétuellement les commandements; il faut qu'elle devienne parfaite pour que les signes en question puissent se manifester. Mais comme on ne

peut pas exiger de chacun de pousser à ce point l'art de sur-exciter son imagination, le vingt-troisième commandement dit qu'il n'est pas nécessaire qu'on voie les signes si l'ordination est conférée par un initiateur; suivant le même commandement, ils restent de rigueur si l'on reçoit, sans l'entremise d'un tel „maître de dharma”, les commandements devant les images des saints.

Ce que cherche le néophyte n'est donc que d'évoquer dans son imagination ce que nous appellerions des visions, mais l'Eglise l'appelle la constatation de faits réels au moyen du „sens des pensées”, 意惟, (waidéhi), le plus noble organe de l'homme, d'après l'école du Mahāyāna. Il est défendu aux néophites de faire des efforts trop intenses pour voir les signes du pardon de leurs péchés, de peur que les Māras ne fassent d'eux leur jouet; car, n'étant pas encore complètement purifiés par la lumière, ils sont encore très exposés à l'influence des esprits des ténèbres et du mal. Heureusement il existe un moyen certain de distinguer les vrais signes des faux; il faut seulement remarquer si l'on se sent inquiet en les voyant, au lieu d'éprouver une impression de béatitude. Ou bien, ce qui vaut mieux, on doit se plonger immédiatement de nouveau dans le dhyāna; si alors les visions deviennent de plus en plus nettes et distinctes, elles sont authentiques; si elles disparaissent, elles étaient un effet des maléfices des Māras.

B. Brûlure du crâne.

„Si l'on ne se brûle pas le corps, le bras, le doigt, en qualité d'offrande aux Buddhas, on n'est pas un Bodhisatwa qui est sorti de sa famille, puisque l'on doit donner son corps, sa chair, ses mains et ses pieds en pâture aux tigres, loups, lions et Prētas quelconques affamés”. Ainsi parle le seizième commandement, et pour y obéir les récipiendaires se font faire au sommet de la tête, la veille de leur consécration, des brûlures assez profondes pour détruire le racine des cheveux. Cela s'appelle *jen hiang* 焚香, ou *kiou hiang* 焗香, „calcination par l'encens”, parce que, comme on va le voir, l'opération se fait au moyen de charbon de bois de senteur étouffé.

C'est un spectacle excitant pour les nerfs et par conséquent il attire beaucoup de monde dans la Chine à moitié barbare. Paysans, bourgeois y accourent de plusieurs lieues à la ronde. Tout est plein dans ces bâtiments du monastère, ordinairement laissés à la solitude; des gens même d'un certain rang ne dédaignent de donner un coup d'œil à cette scène. Les cuisiniers ambulants sont là avec leurs fournaux portatifs, pour venir au secours de

l'estomac de tant de curieux, et l'on s'en aperçoit à la fumée et aux odeurs de mauvaise cuisine qui pénètrent jusqu'aux derniers recoins du couvent.

Vers trois heures les candidats à l'ordination viennent un à un s'agenouiller, dans la salle qu'ils occupent d'ordinaire, devant leurs maîtres des cérémonies, qui leur impriment à l'encre sur le crâne, au moyen d'un timbre en bois, des ronds marquant les places qui devront être brûlées. Ils doivent se tenir aux nombres 3, 9, 12 et 18. Trois est le nombre du Triratna, auquel le néophyte prend recours; neuf est trois fois trois, donc saint à la seconde puissance; personne n'a su nous faire pénétrer l'arcane caché sous le nombre douze; quant à dix-huit, c'est le nombre des principaux Arhats de l'Eglise de la Chine. Nous donnons ces explications pour ce qu'elles peuvent valoir; ce sont celles que nous ont données maints moines.

Plus le néophyte a de zèle et plus nombreux sont les ronds dont il se fait marquer, par rangs de trois, le sommet du crâne. Ceux qui en veulent dix-huit en ont donc le crâne entièrement couvert.

Pendant ce temps des moines marguilliers préparent dans la salle du Triratna des tables rangées le long des lignes d'agenouilloirs ronds qui s'y trouvent toujours à terre. Ils placent sur les tables, à intervalles réguliers, de minces bâtonnets d'encens et des chandeliers avec des cierges allumés, ainsi que des feuilles enduites d'une espèce d'onguent brun, très gluant, que l'on fabrique en pilant dans un mortier la chair de fruits séchés de l'œil de dragon¹⁾). Droit en face de la grande image de Buddha se dresse le siège destiné à l'abbé, devant lequel on met une table, et derrière une peinture représentant le moine qui le premier s'établit là où maintenant se trouve le couvent, et à qui donc les néophytes sont redevables du privilège de pouvoir en ce lieu recevoir la sainte ordination.

En attendant l'ouverture de la salle, que l'on tient fermée aussi longtemps que possible pour la préserver de souillure, la foule des curieux circule impatiente à l'entour, criant, craignant et grignotant de la canne à sucre, comme font les foules chinoises.

Enfin les portes s'ouvrent devant la longue file des néophytes, qui s'avancent revêtus du jaune kashaya. Comme si l'on avait hâte d'en venir à la torture qui leur est réservée, ils vont immédiatement, sans aucune de ces marques de vénération à

1) *Nephelium longan*, fruit chinois bien connu.

l'égard des saints que l'on observe si minutieusement dans toute autre circonstance, s'agenouiller devant les tables, qu'entoure déjà la foule. Deux moines au moins s'emparent de chaque patient; l'un lui tient des deux mains la tête par derrière; l'autre, à côté de lui, ou debout derrière la table, lui enduit rapidement chaque rond avec un peu de l'onguent dont nous avons parlé, et lui colle par ce moyen sur la tête des morceaux cylindriques de bois de senteur carbonisé, longs d'environ deux centimètres, placés debout. Cela fait, il allume à l'une des bougies un bâtonnet d'encens qu'il prend sur la table, et, avec ce bâtonnet, toutes les pièces de charbon qu'il a préparées sur le crâne du néophyte. On voit la braise descendre peu à peu, atteindre enfin la peau, où la pâte de fruit se met à cuire, puis le charbon tombe en cendres. Pendant toute l'opération, le patient, les mains respectueusement levées, marmotte sans discontinuer „O-mi-to” (Amitabha), et le moine qui lui tient la tête lui passe avec force ses pouces sur les tempes, ce qui, dit-on, atténue la douleur.

Tous ces moines qui sont occupés à brûler leurs nouveaux collègues chantent à tue-tête pendant tout le temps: „Salut à toi, ô notre maître Çakyamuni”. Pour que cela aille en mesure, on frappe pour chaque mot un coup sur une grande boule de bois et sur quelques sonnettes en métal, et chaque „salut” est marqué d'un coup résonnant sourdement sur la grosse caisse et la grosse cloche. C'est un bruit assourdissant, auquel se mêlent tous les murmures montant de la foule; celle-ci, enfiévrée, se bouscule autour des tables pour ne rien perdre du spectacle. Ces masses grouillantes dans le demi-jour de la vaste salle, ces cris, ces chants, ce tintamarre, ces odeurs d'encens et de chair brûlée, tout cela forme une scène inimaginable, qu'on ne saurait oublier après y avoir assisté.

Le *kiai-youen* 戒元, „premier parmi (ceux qui reçoivent) les commandements” — celui des candidats qui a versé la plus forte somme dans la caisse du couvent et qui pour cet acte de dāna est le *primus inter pares* — subit la brûlure droit devant le siège de l'abbé. Celui-ci lui colle les pièces de charbon de ses propres mains sur le crâne, mais il laisse à ses adjudants le soin de mettre la pâte de fruit et d'allumer. Il va à peu près sans dire que ce premier des néophytes ne se contente pas d'un petit nombre de brûlures; il se doit à lui-même d'en vouloir beaucoup. En sa personne l'abbé est censé opérer la brûlure sur la troupe entière, et voilà pourquoi, lorsque les néophytes se relèvent chancelants, à moitié hébétés, chacun se fait encore con-

duire devant lui, pour se prosterner en manière d'action de grâce, par un des moines, qui prend son protégé par la manche. Un léger geste de la main de l'abbé les dispense avec bienveillance de ce compliment, et ils peuvent se retirer aussitôt dans l'appartement qui leur sert de dortoir. L'abbé ne tarde pas à quitter à son tour la salle, qui se vide là-dessus.

Du reste, l'opération ne semble pas causer des douleurs aussi atroces qu'on le supposerait; du moins on peut voir de ceux qui viennent de la subir se jeter à terre, pleins d'extase, transportés de joie de ce qui leur est arrivé, coup sur coup devant l'image de Buddha, celle du milieu du Triratna placée entre le Dharma et le Sangha. D'autres, la figure rayonnante, se prosternent devant tous les moines ordonnés qu'ils rencontrent, surtout s'ils reconnaissent en eux des membres du chapitre de l'ordination. Rentrés dans leur dortoir, la plupart des néophytes se couchent; car, dit-on, la douleur devient plus grande après quelque temps. Les maîtres des cérémonies font cependant de leur mieux pour les faire rester debout et même les décider à aller en cortège dans les chapelles et les diverses demeures du couvent se prosterner devant les saints, l'abbé et les religieux d'un rang élevé; mais ils ne réussissent que très imparfaitement.

Le mélange dur de cendre et de pâte de fruit qui se forme sur la tête sous l'action du feu, y reste jusqu'à ce que, la blessure guérie, cette croûte protectrice se détache d'elle-même. On lui attribue une vertu pour aider la guérison. Les cheveux ne repoussent plus là où les brûlures ont été pratiquées, de sorte que les moines portent les marques indélébiles de leur consécration.

Que veut dire cette cérémonie?

On la trouvera des plus explicables pour peu que l'on admette que devenir Bodhisatwa — c'est le but de la consécration — n'est au fond pas autre chose que renaitre comme luminaire céleste. Or les astres se résolvent en feu et en flamme pour illuminer tous les êtres vivants, c'est-à-dire pour leur conférer la félicité; donc ils sacrifient leurs corps pour ces êtres, et en même temps se soumettent à l'influence consumante du Buddha, ou de la lumière cosmique universelle, à laquelle donc ils offrent pour ainsi dire leurs corps en sacrifice. De là le double acte de don de soi-même que le seizième commandement voit dans la brûlure des néophytes.

L'Eglise rattache directement la cérémonie de la brûlure des crânes au chapitre 23 du Saddharma-puṇḍarika-sūtra. Nous donnons ici la traduction littérale de la partie de ce chapitre sur laquelle se fonde cette coutume, en nous permettant seulement

de supprimer certains passages superflus et des redondances de noms propres, qui ne font qu'allonger sans réellement rien ajouter. Il existe quatre rédactions chinoises du sūtra; nous avons choisi celle de Kumāradjīwa.

„Dans ce temps-là le glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune dit à Buddha :

„Seigneur du monde, pourquoi le Bodhisatwa Roi-médecin¹⁾ traverse-t-il le monde Saha? Ce Bodhisatwa parcourt ainsi cent fois dix millions de myriades de nayutas de courses pénibles et amères. Qu'il serait bon, Seigneur, que tu voulusses en donner quelque explication, afin qu'en l'entendant les Déwas, Nāgas, Yakshas, Gandharwas, Asuras, Garuḍas, Kinnaras, Mahoragas, hommes, non-hommes et autres, et aussi les Bodhisatwas venus ici d'autres régions, et cette foule de disciples, puissent tous se réjouir".

„Alors Buddha dit au glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune :

„Il y a un nombre de kalpas aussi nombreux que les grains de sable du Gange incommensurable, existait un Buddha nommé Tathāgata des Bénédictons de la Lumière pure du Soleil et de la Lune. Il avait une multitude de quatre-vingts myriades de grands Bodhisatwas et de Mahāsatwas, et d'autant de disciples qu'il y a de grains de sable dans soixante-douze fleuves du Gange; il vécut quarante-deux mille kalpas, et les Bodhisatwas aussi. Il n'y avait pas de femmes dans son empire²⁾, ni d'enfers, ni de fantômes affamés, ni d'animaux, ni d'Asuras ou d'êtres semblables, ni aucune des misères qui en viennent. La terre y était unie comme la paume de la main et était formée de *liou-li*.

„Dans ce temps là ce Buddha prêcha le Sūtra de la Fleur du Dharma (le Saddharma-puṇḍarīka-sūtra) devant le Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' et devant la multitude des Bodhisatwas et des disciples. Ce Bodhisatwa s'applaqua joyeusement à la pénible course à travers le Dharma de ce Buddha des Bénédictons de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, poursuivit régulièrement cette course avec énergie, et chercha de toute son âme à devenir Buddha. Quand douze mille ans se furent ainsi complètement écoulés, il manifesta le samādhi du corps matériel entier. Quand cela eut eu lieu, il eut une grande joie et pensa aussitôt en lui-même: „C'est en-

1) Dieu solaire, déjà connu de nos lecteurs; voy. les pages 185 et suiv. On l'appelle Bāichadja-rādja dans les textes sanscrits; voy. Kern, *The Saddharma-puṇḍarīka*, ch. 22.

2) D'après la cosmogonie chinoise, les cieux et tout ce qui s'y rapporte appartiennent au Yang, le principe *mâle* de la nature; voy. la page 151.

„tièrement par la vertu du Sûtra de la Fleur du Dharma, que „j'ai eu le privilège d'entendre, que je suis en état de manifester „le samâdhi de mon être matériel entier; il est donc convenable „que maintenant je fasse une offrande au Buddha des Bénédic- „tions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, et au Sûtra „de la fleur du Dharma". Aussitôt qu'il fut plongé dans ce sa- „mâdhi, il fit tomber une pluie de mandârawas¹⁾ et de mahâ- „mandârawas; du tjandana fin, dur et noir remplit l'atmosphère „et descendit comme un nuage, et il fit aussi pleuvoir des par- „fums de *hai-tsze-ngan-tjandana*²⁾, dont six scrupules avaient la „valeur du monde Saha — le tout en offrande au Buddha.

„Quand il eut fait cette offrande, il sortit de son samâdhi et „se dit à lui-même: „J'ai bien fait cette offrande au Buddha par „ma puissance surnaturelle, mais il est mieux de lui offrir mon „corps". Aussitôt il avala diverses espèces de matières odorantes, „et but de l'huile parfumée de fleurs de tjampaka; et lorsque „douze cent ans se furent complètement écoulés, il s'oignit le „corps d'huile odoriférante, se revêtit, devant la face du Buddha „des Bénédicitions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, de „précieux vêtements célestes, se versa sur le corps des huiles „aromatiques et y mit le feu par la vertu d'un vœu qu'il forma „par sa sagesse surnaturelle. L'éclat du feu illumina partout à „la ronde les mondes, nombreux comme les grains de sable de „quatre-vingts myriades de Ganges, et les Buddhas dans ces „mondes s'écrièrent alors au même moment, pleins d'admira- „tion: „Excellent, excellent! ô vertueux jeune homme; voilà la „vraie énergie; voilà ce que nous appelons la vraie manière de „sacrifier au Tathâgata. Que l'on fasse des offrandes de fleurs, „d'encens, de pierres précieuses, ou que l'on brûle de l'encens, ou „ou fasse des frictions d'encens, ou des onctions d'encens, ou „que l'on offre des vêtements célestes, des bannières et des dais „célestes, des parfums de *hai-tsze-ngan-tjandana*, et des choses „semblables, ce ne vaut pas ceci; même quand on donnerait son „royaume, ses villes, sa femme et ses enfants, ce ne vaudrait „pas ceci. Vertueux jeune homme, c'est un acte de sacrifice du „premier rang, car parmi toutes les offrandes, c'est la principale, „la plus haute offrande au Tathâgata que le Dharma connaisse". „Quand ils eurent parlé ainsi, tous se turent.

„Son corps brûla pendant douze cent ans. Quand ce temps se

1) Nom d'une fleur.

2) 海此岸栴檀. Les textes sanscrits ont Uragasâra. Nous avons l'impre-
sion que les traducteurs chinois ont été fort embarrassés par ce mot.

, fut écoulé, son corps s'éteignit. Et quand le Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' eut fait l'offrande de cette manière, il renaquit après sa mort dans l'empire du Buddha des Bénédictions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune.

Il dit alors à son père: „Le Buddha des Bénédictions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune existe encore et existait dans les temps passés. Jadis je lui ai fait des offrandes, et ai reçu alors la faculté de comprendre les dhāranis que tous les êtres vivants prononcent, et en outre il m'a été donné d'entretenir le Sūtra de la Fleur du Dharma. O grand roi, il me faut maintenant retourner vers ce Buddha et lui offrir un sacrifice". Ayant parlé ainsi, il se plaça sur une terrasse composée des sept choses précieuses, monta en l'air à la hauteur de sept arbres tala et se rendit au lieu habité par le Buddha. S'inclinant à ses pieds, la tête et la figure dans la poussière, il unit ensemble ses dix doigts et chanta la gāthā suivante à la louange du Buddha:

„Ton aspect est très extraordinairement beau;
„Ta lumière resplendit dans les dix points cardinaux;
„Auparavant déjà je t'ai fait des offrandes,
„Et maintenant je reviens vers toi te contempler en personne".
„Le Buddha des Bénédictions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune lui dit alors:

„Excellent jeune homme, le temps marqué pour mon Nirwāṇa, pour que je m'éteigne, est venu; tu peux me préparer un lit, et un trône, car ce soir même je dois entrer dans le Nirwāṇa". Il donna en outre au Bodhisatwa les ordres suivants: „Jeune homme excellent, je te confie le Dharma des Buddhas, et les Bodhisatwas et grands disciples, et la méthode pour parvenir à l'anuttara-samyak-sambodhi; je te donne aussi les trois mille grands milliers de mondes formés des sept choses précieuses, les terrasses précieuses et les arbres précieux, les Dēwas qui se tiennent auprès de moi pour me servir. Je te confie aussi les reliques qui resteront de moi quand je serai éteint; fais en sorte qu'elles soient répandues partout et qu'au près et au loin on leur fasse des offrandes; tu dois aussi ériger pour elles beaucoup de milliers de pagodes". Quand le Buddha eut donné ces ordres au Bodhisatwa, il entre à la fin de la soirée dans le Nirwāṇa.

„Quand le Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' s'aperçut que le Buddha s'éteignait, il fut atteint de regret et de douleur. Il se souvint de lui affectueusement, il

„fit un bûcher de *hai-tszé-njan-tjandana*, fit une offrande au corps du Buddha et le brûla. Quand le feu fut éteint, il réunit les reliques, fabriqua quatre-vingt-quatre mille urnes précieuses et érigea pour elles quatre-vingt-quatre mille pagodes. Elles étaient hautes comme les trois mondes, la colonne qui couronna le toit de chacun de ces édifices était magnifique et splendide, il en pendait des banderoles et des dais, et des sonnettes précieuses y étaient attachées. Alors le Bodhisatwa se dit de nouveau à lui-même: „Quoique j'aie fait cette offrande, je ne me sens pas encore satisfait; je dois faire maintenant une autre offre encore aux reliques”. Puis il dit à toute la multitude de Bodhisatwas, de grands disciples, de Dêwas, de Nagas, de Yakshas etc.: „Vous devez unanimement conserver dans votre mémoire l'offrande que je fais aujourd'hui aux reliques du Buddha, des Bénédictions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune”. Quand il eut ainsi parlé, il mit devant les quatre-vingt-quatre mille pagodes le feu à ses splendides et magnifiques bras de centuples bénédictions, les sacrifiant ainsi pendant soixante-douze mille ans. Il fit ainsi que l'innombrable multitude de ceux qui aspirent à être Çrawaka et d'immenses asaṅkhyeyas d'êtres humains firent surgir l'anuttara-samyak-sambodhi en eux, et que par cela ils eurent en partage une manifestation durable du samâdhi de tout l'être matériel.

„Les Bodhisatwas, Dêwas, hommes, Asuras et autres, le voyant ainsi sans bras, furent saisis de douleur et éclatèrent en plaintes, disant: „Ce Bodhisatwa ‘Que tous les êtres vivants contemplent avec joie’ était notre maître, l'homme qui nous réformait; et maintenant il a brûlé ses bras, et son corps n'est plus complet”. Mais alors le Bodhisatwa prononça au milieu de la grande multitude ce serment: „J'ai renoncé à mes deux bras pour en faire l'offrande; certainement le corps couleur d'or des Buddhas sera mon partage. Si ces mots sont vrais, ne sont pas vains, qu'alors ils rétablissent mes deux bras dans la forme qu'ils ont eue auparavant”. Après ce serment ils revinrent d'eux mêmes; ce fut opéré par la vertu purifiante et fructifiante de la sagesse de ce Bodhisatwa, sagesse qui amène le bonheur et les bénédictions. En ce moment les trois mille grands milliers de mondes furent mis en mouvement et en tremblement de six manières différentes; des cieux descendit une pluie de fleurs précieuses, et cela fit que tous les hommes et les Dêwas eurent en partage ce qu'ils n'avaient pas encore possédé.

„Et Buddha dit au glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune: „Que dis-tu maintenant en toi-même? Comment ce

„Bodhisatwa ‘Que tous les êtres vivants contemplent avec joie’ serait-il autre que le Bodhisatwa Roi-médecin ? D'innombrables centaines de fois dix millions de myriades de nayutas il a ainsi renoncé à son corps et l'a donné aux autres. Roi glorieux des Stations de la Lune, si quelqu'un fait surgir en lui le désir de parvenir à l'anuttara-samyak-sambodhi et peut se brûler un doigt de la main ou du pied en offrande à la pagode d'un Buddha, il fait plus que s'il livrait en offrande son royaume, ses villes, sa femme et ses enfants, ou bien trois mille grands milliers de royaumes, pays, montagnes, forêts, fleuves, lacs, et objets précieux”.

Voilà, fidèlement rendue, quoique abrégée un peu, une page d'un des principaux sūtras de l'Eglise mahāyānistre. A nos yeux, c'est, ou bien un abracadabra composé de pures absurdités, ou bien un mythe solaire, du genre de celui qui est censé avoir donné naissance au Sūtra du filet de Brahma. Envisagé comme mythe solaire, tous les détails en sont intelligibles. On y voit le soleil, le premier en rang des Bodhisatwas, Roi-médecin qui guérit tout dans la nature, dissipe les ténèbres, chasse le froid et tous les maux, parcourant sans cesse, à l'infini, son orbite à travers le monde Saha, l'univers matériel. Dans une existence antérieure, il y a un nombre infini de kalpas, ce Bodhisatwa „Que tous les êtres vivants contemplent avec joie” se fit éclairer par le Buddha des „Bénédictons de la pure Lumière du Soleil et de la Lune”, c'est-à-dire par la lumière cosmique suprême — dans le langage du mythe, cette lumière prêcha sur lui le Sūtra de la Fleur du Dharma, qui n'est autre que le Saddharma-puṇḍarika-sūtra lui-même. Nos lecteurs savent que cette fleur, le lotus, représente l'univers, dans lequel siège Lotjana, personification du Dharma, ou de l'ordre universel¹⁾. Cette prédication ou illumination profita en même temps à la multitude innombrable des Bodhisatwas et disciples — des lumineux célestes, des astres.

Pendant douze mille ans le Bodhisatwa poursuit sa carrière régulière, et manifeste alors le samādhi de son corps, c'est-à-dire il se plonge dans le repos sous l'horizon. Sentant que c'était la prédication du lotus, en d'autres termes, l'illumination venant de la lumière cosmique, qui l'en avait rendu capable, il fait une offrande au lotus, faisant pleuvoir des fleurs et descendre de noires nuées de parfum; or l'on sait que dans les climats chauds les fleurs répandent leurs suaves et pénétrants parfums surtout après le coucher du soleil. Ensuite le Bodhisatwa se lève de

1) Voy. la page 20.

Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie. 2^e R. Deel I.

son samādhi et absorbe toutes sortes de parfums et d'huiles aromatiques, car le soleil en montant dans le ciel吸吸 la rosée et les senteurs de l'aurore; après cela il se consume lui-même, ce qui illumine l'univers jusque dans le dernier recoin. Tous les Buddhas l'en louent, comme ayant accompli le plus grand acte d'abnégation pour le bien d'autrui, le sacrifice le plus complet qui puisse être offert à la lumière cosmique. Le Bodhisatwa brûle pendant douze cents années, s'éteint enfin, mais renaît dans l'empyrée du Buddha, pour monter de nouveau dans les espaces célestes et le contempler face à face. C'est ce que le soleil fait toutes les vingt-quatre heures.

Le Buddha, la lumière universelle, déclare qu'il s'éteindra la nuit suivante et entrera dans le Nirwāna; il confie au Bodhisatwa le Dharmā et le charge d'instruire les autres Bodhisatwas et les disciples dans la sagesse suprême, c'est-à-dire de répandre la lumière sur tous les êtres et d'assurer à la nature son cours régulier. Et le Buddha entre véritablement dans le Nirwāna à la fin du soir, mais pour n'interrompre son action qu'en apparence, car le soleil consume son corps — allume l'univers en rouges lueurs — et dépose ses fragments partout dans des pagodes aussi hautes que les trois mondes de l'univers; donc le Buddha peut continuer à faire sentir son action éclairante dans les mondes divers¹⁾). Pour la seconde fois le soleil se donne lui-même en offrande en son honneur, en mettant le feu à ses „bras qui répandent des bénédictions centuples” — les rayons du soleil; par cet acte héroïque il conduit à la sagesse suprême d'innombrables êtres avides de salut et des hommes en nombre infini. Par la vertu résidant en lui, ses bras repoussent continuellement, pour ensuite brûler de nouveau; en effet, le soleil rayonne tantôt dans tout son éclat et tantôt n'apparaît que comme un simple disque, suivant que les nuages et les vapeurs absorbent ou non sa lumière. Chaque fois que les bras repoussent — que le rayonnement éclate — les mondes sont mis en mouvement et il pleut des fleurs, ce qui veut dire que l'activité et la fécondité recommencent. Le soleil s'est ainsi sacrifié lui-même des myriades de fois, et quiconque, conclut Buddha, suit son exemple en brûlant,

1) Maintenant encore on garde en Chine dans chaque pagode une relique ou une image de Buddha. Les pagodes pour cela, dit-on, rayonnent dans tous les sens; on les illumine souvent avec des lampions et des lanternes, et elles sont l'occasion de cérémonies où se trahit partout le culte de la lumière (voy. la page 170). Le rôle qu'elles jouent comme régulatrices du *foung choui* (voy. la page 101) dépend des mêmes conceptions, puisque par leur lumière elles détruisent les influences malfaisantes des Māras et autres représentants des ténèbres.

ne fut-ce qu'un doigt de sa main ou de son pied en l'honneur de la lumière cosmique, fait une offrande plus considérable que s'il donnait tout ce qu'il y a de plus précieux au monde.

Il n'est pas étonnant que, possédant cette déclaration de leur Seigneur, les religieux, au moment où ils renoncent pour lui à tout ce qu'ils possèdent et entrent dans une vie d'abnégation en faveur de tous les êtres vivants, veuillent se montrer vrais Bodhisatwas et, à l'exemple du soleil, brûlent une partie de leur corps. Ils ne se contentent pas toujours des brûlures du crâne. Souvent, suivant les occasions qui se présentent, surtout lors de grandes fêtes ecclésiastiques, il y en a qui se font au bras, à la poitrine, dans d'autres parties du corps, trois brûlures, ou un multiple de trois. Nous en avons connu qui montraient avec orgueil les cicatrices de cent huit de ces brûlures, qui leur formaient comme le chapelet bouddhique passé autour du cou et pendant sur la poitrine. On ne fait jamais toutefois un si grand nombre de brûlures en une seule séance; on y revient à plusieurs fois avant que le chapelet soit complet. Il arrive aussi que l'on se brûle à l'extraordinaire quand on cherche à se purifier de ses péchés.

Le motif pour lequel on se sert pour la brûlure du crâne de bois de santal carbonisé et on la pratique devant l'image de Buddha dans la salle du Triratna, se trouve, à notre avis, dans le même mythe solaire du Saddharma-puṇḍarika-sūtra, d'après lequel le Bodhisatwa-soleil s'entoure de parfums et d'huiles aromatiques pour se brûler, et accomplit son sacrifice en présence de la lumière universelle.

Actuellement les religieux, à ce que nous sachions, ne se brûlent pas de doigts, quoique ce fut conforme à la lettre du Saddharma-puṇḍarika-sūtra. Il paraît qu'on le faisait sous la dynastie des Thang. Du moins on lit ce qui va suivre dans un mémoire fort vif présenté en 819 par le célèbre ministre d'état Han Yü, 韩愈, à l'empereur, pour le reprendre d'avoir personnellement vénéré une relique de Buddha: „Le peuple est stupide, facile à induire en erreur, difficile à éclairer; s'il voit votre Majesté agir ainsi, il en conclura qu'elle croit sincèrement en Buddha, et chacun dira alors: 'Si le Fils du Ciel, qui est le très sage, le vénère de tout son cœur et croit en lui, comment donc conviendrait-il à nous, humbles gens du peuple, de nous soucier encore de notre corps et de notre vie à l'égard de Buddha?' Il s'ensuira naturellement qu'ils se feront cautériser le crâne et brûler les doigts; par dixaines et centaines ils se déferont de leurs vêtements et jette-

„ront leur argent tant que le jour dure; ils s'inciteront les uns les autres à suivre cet exemple et ne songeront plus qu'à „n'y plus être les derniers; vieux et jeunes courront comme les vagues ondoyantes, et abandonneront le commerce et les métiers. Si l'on ne prohibe pas sur l'heure de promener la relique, „si la procession va encore une fois de couvent en couvent, on „finira par voir les gens se couper les bras et se taillader le corps „par manière d'offrande”¹⁾.

Il y a probablement dans les derniers mots de ce passage moins d'exagération rhétorique qu'on ne serait tenté de le supposer, car ce n'est point une chose inouïe en Chine que des moines buddhistes soient allés plus loin encore, et, pour imiter le Bodhisatwa-soleil aussi parfaitement qu'il était en leur pouvoir, se soient eux-mêmes brûlés vifs. Le docteur D. J. Macgowan en donne des exemples remarquables dans le *Chinese Recorder* de 1888²⁾. Il raconte comment, peu de temps auparavant, à Wenthéou, dans la province de Tcheh-kiang, un moine annonça publiquement son intention de monter vivant sur le bûcher, comment les dévots s'empressèrent de fournir le bois et les parfums nécessaires, et comment, après qu'un missionnaire de l'„Inland Mission” eut fait de vains efforts pour dissuader cet homme, les magistrats défendirent au dernier moment ce suicide à la requête des étrangers; mais le moine s'assit dans le cercueil destiné à sa crémation, s'y laissa mourir de faim et y fut en définitive brûlé. L'auteur rapporte³⁾ deux cas de crémation volontaire vivante qui eurent lieu immédiatement l'un après l'autre dans la même contrée au commencement de 1888, et il raconte, sans indication de date, que près de Hang-tcheou un moine alluma de ses propres mains son bûcher, après avoir exprimé le vœu que l'on mêlerait ses cendres avec de la farine et qu'on les jetât dans l'eau pour nourrir les poissons. C'est donc bien dans l'idée de se sacrifier pour les êtres vivants que se commettent ces suicides.

¹⁾ 然百姓愚冥、易惑、難曉、苟見陛下如此、將謂真心信佛、皆云、天子大聖、猶一心敬信、百姓微賤於佛、豈合惜身命。所以灼頂燔指、百十為羣、解衣散錢自朝至暮、轉相倣效、唯恐後時、老幼奔波、棄其生業。若不卽加禁遏、更歷諸寺、必有斷臂臠身以為供養者。»Anciens Livres de la dynastie des Thang», 舊唐書, ch. 160. Voy. aussi les »Nouveaux Livres de cette dynastie», 唐書, ch. 176.

²⁾ Tome XIX, pages 445 et suiv.

³⁾ Pages 508 et suiv.

Les laïques ne restent pas toujours simples spectateurs. M. Macgowan rapporte à ce sujet qu'en 1691 une veuve se livra volontairement à Hang-tcheou à la mort des Bodhisatwas. On lui a affirmé que dans le couvent du Thien-tai de trois à cinq fois par an un moine se fait brûler vif dans le four qui sert à la crémation des religieux décédés; de même que les corps de ces derniers, la victime volontaire, dit notre auteur, est conduite au four par tous les habitants du couvent, qui marmottent „Namah, Omitofouh: Salut Buddha Amitabha”, et qui l'enfournent assis dans son cercueil. L'auteur termine son intéressant article par le récit du sacrifice de lui-même accompli en 1878 par l'abbé d'un couvent, à l'intérieur de la capitale du département de Wen-tcheou.

Il faut remarquer que tous ces suicides sont rapportés comme ayant eu lieu dans la province de Tcheh-kiang, celle où a constamment fleuri l'école du Thien-tai, qui a toujours eu pour bible le Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, comme nous l'avons dit ailleurs¹⁾. Dans quelques-uns des cas rapportés par M. Macgowan, il est dit catégoriquement que le corps même du moine fournit le feu nécessaire pour la crémation, ce qui n'est pas surprenant, puisqu'il s'agissait d'imiter le Bodhisatwa-soleil.

Pour ne pas seulement reproduire ce qu'ont dit d'autres, nous citerons encore deux cas de crémation volontaire que nous avons nous-même trouvés mentionnés dans des écrits chinois²⁾. „Dans la période de Thaï-p'ing et de Hing-kwoh³⁾, il y avait au Kiang-toung un moine qui se rendit à la cour, pour demander que le couvent du Thien-tai fût restauré; il avait, dit-il, l'intention de se brûler en compensation quand les travaux seraient achevés⁴⁾. Thaï-tsoung (l'empereur) ordonna à Chao Khin, un des commandants de sa garde, de voir à cette affaire. Tous les jours sans interruption Chao Khin badinait avec le moine; mais lorsque la restauration fut achevée, il fit amonceler du combustible dans la cour, et ordonna au moine d'accomplir sa promesse. Celui-ci dit qu'il désirait voir l'empereur pour déposer lui-même ses remerciements à ses pieds, mais Chao Khin s'y refusa. Alors une grande angoisse saisit le moine et il se mit à pleurer et à gémir. Chao Khin le contraignit à monter sur le bûcher, et comme il essayait d'en descendre quand les flammes éclatèrent, l'officier l'y fit

1) Voy. la page 4.

2) Dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, section 乾象, chap. 98.

3) 976—984.

4) La crémation volontaire a donc la sanctification d'autrui pour but.

„repousser au moyen de bâtons par ses gens, et il y trouva la „mort. Là-dessus Chao Khin s'en alla”¹⁾.

„Khang-tch'ai était originaire du Szé-tchwen; son vrai nom „est inconnu. Dans la période de Tchoung-tsing²⁾ il vint à „Fouh-yang³⁾, s'établit dans le dénuement dans une grotte du „mont Lih-wou, et s'y appliqua à la pureté que produisent les „commandements, souffrant beaucoup de misère. Un jour il dit „aux villageois: ‘Moi, pauvre moine, je désire partir; ayez la „bonté de me donner du combustible pour me brûler’. Quand „le moment arrêté fut venu, il arrangea le combustible sur „une place vide, s'y assit les jambes croisées sous lui, se cou- „vrit la tête avec une toile huilée, vomit son samādhi et s'al- „luma lui-même. Les spectateurs l'entouraient comme un mur. Le „bois s'était déjà enflammé, lorsque tout à coup il souleva la „toile qui lui couvrait la tête et dit au peuple: 'Parmi les fem- „mes croyantes de la foule il y en a qui ont en elles de la vie „qui agit en opposition avec le feu, de sorte que je ne peux pas „brûler; je les prie de s'en aller'. Les spectateurs cherchèrent, „et réellement il se trouvait des femmes enceintes parmi eux; „on leur ordonna de partir; le moine se couvrit de nouveau et „les flammes s'élevèrent. Il s'assit dans sa première position, mar- „mottant le nom de Buddha, et fut consumé en un instant”⁴⁾.

¹⁾ 太平興國江東有僧、詣闕請修天台寺、且言
寺成願焚身以報。太宗命入內高品衛紹欽督其事。
紹欽日與僧笑語無間、及營繕畢乃積薪於庭
呼僧從願。僧言願見至尊面謝、紹欽不許。僧大
怖泣告。紹欽促令登薪、火盛僧欲下、紹欽遣左右
以杖抑按焚之、而退。Voy. le *Thoun tch'ai hien lan 遷齋
閒覽*.

²⁾ 1628.

³⁾ District du département de Hang-tcheou.

⁴⁾ 康齋不知其名、四川人。崇禎間嘗至富陽、栗
塢山枯坐石洞中、戒業清苦。一日語里人曰、貧僧
欲去、願乞薪若干將自焚。屆期厝薪於空地、趺
坐其上、以油布帽覆首、吐三昧自焚。觀者如堵。
火已發忽自舉帽、向人呼曰、大眾信女中有生
氣相冲火、不得化、請各退避。衆詢之、果有孕
婦、輒命去、復以帽自覆、火遂大舉。兀坐念佛、
須臾而盡。»*Mémoires du département de Hang-tcheou*”, 杭州府志.

Ainsi la crémation volontaire date dans l'école du Thien-tai au moins du dixième siècle, comme le montre le premier de ces récits. On a de nombreuses histoires de saints, se terminant en disant qu'à la fin de sa vie celui qui en forme le sujet „brûla son corps avec un samadhi de lumière ardente”, 火光三昧自焚其身. On se tromperait si l'on ne voyait que des métaphores dans les expressions de ce genre, comme s'il s'agissait d'une manière poétique de parler de la mort naturelle. C'est à meilleur droit que l'on exclut l'idée d'une véritable crémation volontaire quand le récit dit, par exemple: „Il se plongea dans le samadhi, s'élança ensuite dans les airs, se changea en feu et se consuma”, 入三昧、踊身虛空、化火自焚, car ici nous avons clairement la description de la carrière diurne d'un Bodhisatwa — de l'ascension du soleil, de la lune ou d'une étoile dans les espaces célestes. Cette manière de parler s'emploie en particulier quand il s'agit de la fin de personnages mythiques vénérés dans l'Eglise; souvent même on ajoute alors: „son aspect était enflammé comme le disque du soleil”, 如日輪相然, ou bien: „il montrait un aspect semblable au soleil”, 現形如日; „de son bras droit et gauche tous deux rayonnait une éclatante lumière”, 左右手各放光明; „sa lumière de cinq couleurs brillait dans vingt-sept directions”, 二十七道五色晃曜, etc. etc.

Avant de quitter ce sujet, nous reproduirons encore la légende suivante, qui fait voir que d'après les idées régnantes les animaux eux-mêmes peuvent s'elever au rang de lumineux célestes en se brûlant eux-mêmes au profit d'autrui. „Dans le royaume „de Benares se trouve la pagode des trois animaux. Au commencement du kalpa vivait un renard, un singe et un lièvre qui, quoique d'espèces différentes, se plaisaient les uns aux autres. „Alors Çakra, empereur des Dêwas, se changea en vieillard, se rendit auprès de ces trois animaux et leur demanda à manger. „Le renard saisit une carpe avec sa bouche et le singe cueillit des fruits; mais le lièvre revint sans rien, et de regret de sa nullité, il se jeta dans le feu pour lui procurer un repas. Le vieillard prit possession du lièvre brûlé et dit en soupirant au renard et au singe: 'Je me sens ému de son dévouement, et je n'en effacerai pas le souvenir'. Pour que la tradition en passât à la postérité, il le plaça dans le disque de la lune, et c'est la raison pour laquelle tout le monde dit qu'il y a un lièvre dans la lune¹⁾”.

¹⁾ 婆泥斯國有三獸塔。劫初有狐猿兔、異類相

C. *Demande des commandements.*

Le „maître qui donne instruction et conseil”, auquel le quarante et unième commandement veut que s'adresse celui qui aspire à la consécration, est l'abbé d'un couvent apte à donner l'ordination¹⁾, car, selon les lois de l'empire, personne d'autre n'a le droit de faire recevoir les commandements.

Le matin du jour de l'ordination, peu après le déjeuner, l'abbé revêt dans sa demeure l'habit ecclésiastique appelé sanghāti, qui passe dans l'Eglise pour le symbole du transfer de la loi des maîtres aux disciples. Il se prosterne neuf fois devant l'image de Maritji ou de Kwan-yin qui se trouve dans son appartement personnel, et s'assied, muni du sceptre, sur le siège de sa salle de réception. Les récipiendaires, précédés de leurs maîtres des cérémonies et tenant chacun pressé contre son corps son tapis à s'agenouiller, entrent, se prosternent trois fois au commandement des maîtres des cérémonies, et ressortent pour se ranger devant la salle du Dharma et y laisser défiler devant eux l'abbé et son cortège²⁾. Sur son passage, ils se courbent à angle droit. La grosse caisse et la cloche résonnent; l'abbé offre de l'encens devant le tabernacle du saint dont l'image est érigée dans la salle; suit une cantate de l'encens conduite par le karmadāna, puis l'abbé prend place sur sa chaire, préparée comme pour les prédications³⁾. A sa gauche est une estrade moins élevée pour le karmadāna ou pour un autre moine qui remplira ses fonctions, ainsi que pour quelques autres maîtres des cérémonies de moindre rang. Sur la table de cette estrade se trouvent une boule creuse de bois et une sonnette en forme de coupe, qui serviront à diriger, en outre des commandements donnés de vive voix, les mouvements des récipiendaires.

Ceux-ci, introduits par leurs moines conducteurs, se placent en longues files devant les deux estrades. „Fils de Buddha”, leur est-il dit de celle des maîtres des cérémonies, „que chacun, en

悅。時天帝釋化一老夫詣三獸求食。於是狐銜鯉、猿採果、俱來、惟兔空還、自傷卑劣乃投火充餐。時老夫收取燻兔、嘆謂狐猿曰、吾感其心、不泯其迹。寄之月輪傳乎後世、咸言月中之兔因斯而有。
Le *Si youh ki 西城記*, „Mémoires sur les Contrées occidentales”, cité d'après le *Kou kin thou chou tsih tching*, sect. 乾象, ch. 43. Voy. aussi la traduction de la version complète de la légende dans Stanislas Julien, *Mémoires sur les Contrées Occidentales*, livre VII, pages 374 et suivantes.

1) Comparez la page 207.

2) Voyez la page 135.

3) Voyez la page 134.

entendant frapper sur cette sonnette de métal, se jette trois fois la face contre terre devant les Buddhas et trois fois devant le Maître, et s'agenouille ensuite, les paumes des mains unies". Tous se prosternent là-dessus à chaque coup de sonnette, puis le karmadāna dit:

„L'ordination des Bodhisatwas consiste en choses d'un caractère plus qu'extraordinaire. On la commence en se jetant dans les bras d'un maître. On doit se lier par serment devant la face de Buddha; l'effort pour obtenir les bons signes (du pardon des péchés) est difficile, et l'on ne peut dire que l'on reçoit les commandements que lorsqu'on trouve un maître éclairé. C'est pourquoi je supplierai maintenant avec respect en votre nom le Grand-prêtre N. N., assis dans cette salle, d'être pour vous le maître qui vous transmet les commandements du Mahāyāna qui conduisent à la dignité de bodhisatwa. Parlez tous avec moi de tout votre cœur, et que chacun prononce son nom quand je dirai N. N.".

Un coup de cloche, et tous répètent après le karmadāna, sur un ton chantant et trainant:

„O très vertueux, pense à moi N. N. de tout ton cœur. Je fais maintenant devant toi, très vertueux, la prière de pouvoir recevoir tous les commandements purifiants par lesquels on devient Bodhisatwa. Je souhaite respectueusement que tu ne refuses pas de te charger des fatigues qui y sont attachées, et qu'avec pitié et miséricorde tu me fasses recevoir les commandements. De par ta clémence, de par ta clémence, de par ta grande clémence". -- Cette prière se chante trois fois et se termine chaque fois par trois prosternements, la face contre terre.

D. Le maître enseigne aux récipiendaires la voie du salut.

Quand les récipiendaires se sont remis à genoux, les moins jointes, l'abbé frappe sa table de la latte et dit:

„Grande assemblée pure et sans tache ici devant moi, vous me demandez donc de vous être un maître, qui vous transmette les commandements du Mahāyāna par lesquels on devient Bodhisatwa. Ecoutez par conséquent avec attention et de toute votre âme les leçons que j'ai à vous donner.

„Les fils de Buddha qui recherchent les commandements des Bodhisatwas doivent avant tout faire naître en eux la foi¹⁾. Si la foi est parfaite, les études que vous avez faites, que vous

1) En effet, la foi est la première des vertus wadjra dans la voie du salut (voy. la page 18).

„faites et que vous ferez peuvent devenir suffisamment parfaites.
 „Vous direz: ‘En quoi consiste la foi?’ Eh bien, premièrement en
 „une profonde conviction que dans chaque être possible existe
 „le germe pour devenir un Buddha; secondement, dans une ferme
 „conviction que celui qui s’applique avec zèle à une conduite
 „complètement parfaite donnera certainement témoignage à l’in-
 „telligence suprême (bodhi); troisièmement, dans la confiance
 „assurée que ceux qui parviennent au rang des Buddhas se
 „réjouissent sans cesse de notre conduite pure. Voilà pourquoi
 „le Sūtra dit:

„O grande multitude, croyez avec tout le recueillement du cœur
 „Que vous êtes prédestinés à devenir Buddhas,
 „Et que moi, je suis déjà devenu un Buddha.
 „Vous devez toujours entretenir cette foi en vous:
 „Quand les catégories des commandements auront toute leur
 force en moi,
 „Toutes les créatures douées d’un cœur
 „Doivent recevoir alors les commandements des Buddhas,
 „Et quand tous les êtres vivants auront reçu ces com-
 mandements,
 „Ils entreront aussitôt dans l’état de buddha.
 „Cet état est le même que celui du grand Buddha,
 „Et ainsi ils seront véritablement des enfants des Buddhas’¹⁾.

„Le Buddhawatangsaka-mahāwāipuliya-sūtra dit: ‘La foi est
 „l’origine de la voie du salut, la mère de toutes les qualités mé-
 „ritoires, la base des qualités qui font fleurir le caractère de
 „buddha et procurent le bien des êtres vivants, la base de tout
 „bien, quel qu’il soit. Elle coupe les rets du doute, fait sortir
 „du torrent de l’attachement aux choses mondaines, et montre
 „le chemin suprême qui conduit au Nirwāna’. On apprend par
 „là que ceux-là seulement qui développent la foi en eux peu-
 „vent faire leurs les commandements. Ces commandements sont
 „l’avant-garde de toutes les bonnes actions, la base des six para-
 „mitas, la provende dans la grande voie vers le salut suprême,
 „le navire pour traverser l’océan des existences. Ils composent
 „le collier de joyaux dont se pare le splendide et magnifique
 „Dharma (l’ordre universel), les purs réfrigérants au moyen des-
 „quels on détruit les soucis brûlants.

„Le Sūtra des commandements dit:

1) Voy. la page 30.

„Ces commandements ont la clarté du soleil et de la lune,
 „Et ressemblent aussi à un collier de perles;
 „Les légions des Bodhisatwas, nombreuses comme la poussière,
 „Se sont perfectionnées par eux jusqu'à la véritable intelligence' ¹⁾).

„Sachez, ô vous philanthropes, que les grands commandements des Bodhisatwas que vous allez maintenant accepter „ont été la racine et la base de la béatification de tous les Buddhas dans les trois mondes des dix points cardinaux, que „ce sont les lois d'après lesquelles tous les grands Bodhisatwas „ont réglé leur vie. Aussi la gāthā qui se trouve dans le Sūtra „des commandements dit-elle que tous les Buddhas des temps „passés et ceux de l'avenir, et aussi les Seigneurs actuels du „monde, ont tous honoré les commandements, les honorent et les honorent ²⁾). Le Nirgrantha-sūtra dit: 'Les Tathāgatas, en qui sont personnifiées les qualités méritoires, ont pris „pour point de départ la réception des commandements, pour „racine l'observation des commandements. Celui qui ne les ob- „serve pas ne peut pas même recevoir une individualité atteinte „de gale et de lèpre, combien moins encore une individualité „composée de qualités méritoires et d'obéissance aux lois'. Le „Sūtra du Samādhi du Flambeau lunaire dit: 'Quelque bonne appa- „rence, quelque force et quelque science que l'on possède, sans „les commandements qui produisent la pureté on est comme une „bête; en revanche celui qui observe ces commandements est un „homme de la plus haute qualité, quand même il appartiendrait „aux classes les plus infimes, et serait plongé dans l'ignorance'. On lit dans le Buddhawatangsaka-mahāwāipuliya-sūtra que les „commandements sont la base de la sagesse suprême (bodhi); ob- „servez-les donc dans toute leur étendue, car les Tathāgatas eux- „mêmes louent et glorifient ceux qui les suivent avec persévérance.

„Le Nirwāna-sūtra dit: 'Celui qui désire que sa disposition „naturelle à devenir un Buddha se développe et que son Parinir- „vāna se manifeste, doit avant tout accepter et observer de „tout son cœur les commandements'. On apprend par là que „celui qui ne reçoit pas les commandements des Bodhisatwas „continuera de porter le nom d'être, eût-il même pendant mille „fois dix mille kalpas étudié à fond les lois de Buddha, et se „fût-il appliqué pendant ce temps avec zèle à les pratiquer au „prix de la misère et des privations; — jamais il ne parviendra „à échapper au cycle des existences matérielles, ni à briser les

1) Voy. la page 29.

2) A la page 88?

„obstacles qui s'opposent à la pureté du corps, de la bouche et „des pensées, ni à amener en lui la sagesse suprême à perfection, ni à devenir un Buddha. Et si l'on a reçu les commandements, mais que plus tard on pèche contre eux, on dégrade „en soi la semence de l'état de buddha, et si on ne les reçoit „pas, cette semence ne sera à tout jamais pas déposée en nous. C'est „pourquoi le sūtra dit: 'La tjampaka reste meilleure que toutes „les fleurs, même si elle est froissée; le bhikshu, même quand „il a transgressé les commandements, reste meilleur que tous „les adeptes de fausses doctrines'.

„Enfants de Buddha! parmi les êtres innombrables qui se trouvent dans les six stades de la renaissance il y en a de tombés dans les trois stades inférieurs¹⁾; ceux-ci n'arrivent pas à connaître les lois de Buddha. Et si l'on devient homme, c'est encore difficile d'entrer en possession des lois de Buddha, car „il peut arriver que l'on naîsse parmi les peuples non convertis „d'au delà des frontières, ou que l'on vive en un siècle de confusion, ou que l'on tombe sous l'empire des tentations des „oreilles et des sens, ou que, par châtiment, on ait la stupidité „et l'idiotisme en partage, ou que l'on subisse l'influence de „fausses notions et opinions. Mais vous, vous avez le bonheur „de connaître ces lois, de saisir donc la différence entre le „bien et le mal, et de savoir qu'il existe des commandements à „l'observation desquels on peut se consacrer; certes on peut dire „que le bonheur vous favorise, et qu'il vous arrive ce que n'a „pas un être sur mille en dix mille kalpas. Le Sūtra de la Fleur „du Dharma dit: 'Les lois de Buddha sont difficiles à trouver et „les occasions de les rencontrer sont rares; elles ne peuvent tomber pendant la vie en partage qu'à quelqu'un dont le bonheur „dans son existence antérieure a été fort grand'. Que les hommes „réfléchissent donc que la vie périssable passe rapidement, qu'il „est difficile de faire fonds sur l'existence matérielle et que la „vie peut se terminer soudain, et qu'alors l'âme reste sans guide „et, en cas qu'elle désire accepter les commandements de Buddha, „ne peut les apprendre de personne. Que chacun donc manifeste „de la force d'âme pour les chercher énergiquement!

„Or ces commandements sont d'espèces diverses. Les cinq commandements fondamentaux et les dix commandements capitaux „peuvent être appelés ceux qui conduisent presque à l'affranchissement de l'attachement au monde, mais dont l'acceptation ne peut „pas conférer de degré plus haut que celui d'homme ou de Déwa.

1) Comp. les pages 53 et 33.

„Mais les deux cent cinquante commandements de l'Hinayāna conduisent graduellement l'homme à l'affranchissement du pouvoir de la matière; cet affranchissement échoit à celui qui les reçoit et qui les observe tous. Quoiqu'il échappe alors au cycle des existences et au torrent des affections, il n'obtient encore que la dignité d'Arhat, et l'éternel état de Buddha dans lequel on conduit largement tous les êtres au salut ne se manifeste aucunement en lui. Mais nos grands commandements des Bodhisatwas peuvent être reçus par des hommes et des femmes, de toutes classes et de tous rangs, depuis les souverains, princes, ministres et fonctionnaires publics jusqu'aux eunuques, aux esclaves des deux sexes, aux démons, aux fantômes et aux animaux; il suffit que l'on comprenne les paroles d'un maître de dharma, et que l'on fasse s'épanouir en soi la sagesse suprême. Si ensuite cette sagesse continue incessamment à agir, on obtient pour récompense la dignité de buddha dans toute sa perfection; car on unit alors en sa personne dans toute leur plénitude tous les signes caractéristiques des Buddhas, sans termes ni limites, les quatre marques de discernement¹), les cinq facultés surnaturelles²), les dix forces³), l'absence de crainte, enfin toutes les qualités méritoires.

„J'ai ainsi cité en détail les sūtras dans lesquels est exposée la doctrine des règles de conduite pour les enfants de Buddha. Je désire que maintenant tous reçoivent de ce siège que j'occupe les lois qui produisent la pureté, qu'ils en fassent pour toute l'éternité un pont sur lequel ils parviennent à la dignité de bodhisatwa, et qu'ils en fassent des semences d'où croisse la sagesse suprême. Dites donc d'une seule bouche après moi: 'Nous vivrons respectueusement selon tes leçons'".

Trois fois de suite ces paroles sortent de toutes les bouches, et les récipiendaires, se prosternant trois fois en signe de gratitude au commandement donné par les maîtres des cérémonies, montrent ainsi qu'ils apprécient à une grande valeur les enseignements de l'abbé.

E. Choix d'un upādhyāya et de deux atjāryas.

Comme on l'a vu⁴), l'ordination comme bhikshu a eu lieu par

1) 四 達, wāicaradya; voy. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, aux pages 402 et s., et Kern, I, page 272.

2) 五 眼, abhidjñā; voy. Burnouf, aux pages 820 et s.

3) 十 力, daça-bala; voy. Burnouf, pages 781 et s., Kern, I, page 271.

4) Page 208.

devant un chapitre, présidé par l'abbé comme upadhyāya, avec deux atjāryas pour principaux membres, tous trois remplissant ces fonctions en conformité du quarante et unième commandement. Il faut que quelque chose d'analogique ait lieu lors de l'ordination comme Bodhisatwa. Mais ici il s'agit de l'entrée dans un Sangha bien plus étendu que le Sangha visible, dans un Sangha dont ne font pas seulement partie des êtres revêtus de chair terrestre, mais aussi toute la multitude des saints. Le premier prédateur et sauveur de ce Sangha n'est autre que Buddha lui-même; c'est donc lui qui de droit préside le chapitre de l'ordination. On lui donne pour assesseurs Mañjuçri comme karmatjārya, et Maitréya comme instructeur-atjārya, et les Buddhas des dix points cardinaux¹⁾ comme témoins.

Avant de prier ces saints de se constituer en chapitre, les récipiendaires doivent être présentés à toute la communauté spirituelle dans laquelle ils demandent admission, et déclarer solennellement devant elle que c'est dans son sein qu'ils veulent prendre leur refuge. L'abbé donc dit, ou plutôt lit: „Grande „foule ici réunie, je vous ai maintenant placés par mon sermon „sur le bon chemin et ai réveillé en vous la foi. A présent je „vais prier pour vous la foule des saints de descendre en ce „lieu et de faire voir sa main protectrice. Suivez-moi donc avec „ardeur et recueillement, sans vous laisser distraire, dans cette „invocation que je leur adresse". Il se lève, prend des deux mains son encensoir, où se consume lentement du bois de senteur, et dit:

„Aujourd'hui, le tant et tant de tel et tel mois de l'an tel et „tel, dans le couvent N. N., situé dans le district N. N., qui fait „partie du département N. N., situé dans la province N. N. du „Djambudwipa, qui fait partie des quatre continents du monde „Saha, se sont présentés plusieurs hommes et plusieurs fem- „mes, et ils ont sérieusement et pieusement demandé ensemble „les commandements qui produisent la pureté. Maintenant ils „s'adressent à vous, Triratna et tous les saints, avec le désir „que vous vouliez en ce moment descendre pour étendre sur eux „votre main protectrice".

Après cela, les récipiendaires répètent après l'abbé, phrase à phrase, ce qui suit:

„O Ratna Buddha, qui remplis le firmament et es présent par „tout dans les mondes, nombreux comme la poussière, qui rem- „plissent l'empire du Dharma (de l'ordre universel); ô Ratna „Dharma, formé de tous les sūtras, winayas et abidharmas du

1) Voy. la page 186.

„Mahāyāna et du Hinayāna; ô Ratna Sangha, composé de tous les saints et les sages, ainsi que des religieux à tous les degrés de sainteté; nous espérons que vous ne renoncerez pas à vos propres serments¹⁾, mais que vous descendrez sur cet autel, pour „y être témoins de notre acceptation des commandements; — „au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre „grande miséricorde!” — Les récipiendaires se lèvent, se prosternent, puis se remettent à genoux. On continue:

„O Brahma, Indra, Dēwalokarādjas et Dēwas, vous qui protégez le Dharma; ô huit classes de dragons et de démons; ô puissances du ciel et de la terre, soleil, lune, étoiles, constellations; ô sages et esprits du Yang-tszé, du Hwang-ho, du Hwai, et du Tsi, des principaux monts et fleuves, des districts, villes, contrées, de la production; dieux et esprits qui veillez sur la pureté et sur l'observation des commandements; — du fond de mon âme je désire que vous veuillez exaucer notre prière respectueuse de descendre sur cet autel afin de nous protéger avec puissance. Au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre grande miséricorde! (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„O quatre classes d'êtres vivants²⁾ qui vous trouvez dans les six stages de la renaissance dans l'empire du Dharma dans les dix points cardinaux; ô vous, êtres célestes, terrestres et humains, animés de sentiment; ô hommes, assemblés devant cet autel pour recevoir les commandements, établis ici ou venus dans ce lieu pour y offrir de l'encens; ô astres qui déterminez mon sort; ô père et mère de qui je suis né, ancêtres des générations passées, maîtres et chefs avec vos subordonnés; oh! je désire que par la puissance du Triratna vous veniez à cet autel pour que se répandent sur nous les bénédictions que les commandements apportent. Au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre grande miséricorde”³⁾. (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

L'abbé poursuit seul:

„Le Triratna et tous les êtres ont maintenant été priés et suppliés de descendre sur l'autel pour faire se réaliser toutes les bénédictions qui découlent des commandements. Maintenant vous devez premièrement vous détourner de ce qui est hétéro-

1) Chaque Buddha et Bodhisatwa, suivant la doctrine de l'Eglise, fait continuellement des serments l'engageant à travailler au salut des êtres.

2) Voy. la page 161.

3) La réception des commandements a donc lieu en présence de tous les êtres imaginables, depuis les Buddhas jusqu'aux animaux et aux êtres infernaux.

„doxe, et vous tourner vers ce qui est orthodoxe, en prenant „votre recours au Triratna; car c'est seulement alors que les „qualités méritoires pourront sortir des bonnes lois que vous „allez accepter. Le Triratna est de trois sortes, savoir:

„1° Celui qui est durablement maintenu (住持三寶). C'est „le Buddha dont l'image est érigée ou peinte dans les taberna- „cles; le Dharma, sous forme d'écrits et de rouleaux; le Sangha, „composé de religieux à la tête rasée et aux vêtements en „haillons.

„2° Celui de l'autre forme (別相三寶). Il est constitué par:

„a. la multitude des Buddhas parvenus à la sagesse suprême „par une conduite parfaite;

„b. le Dharma, formé des quatre-vingt-quatre mille dharma- „pitakas qui ont été prêchés, et des douze écoles ou sectes;

„c. le Sangha des êtres qui sont parvenus au plus haut degré „de sagesse, ou sont montés jusqu'à la perfection où portent les „trois Véhicules.

„3° Le Triratna en un seul corps (一體三寶), qui renferme „tout, depuis les Buddhas jusqu'au ver le plus chétif et le plus „minime des êtres vivants.

„Or tous les hommes ont en eux le principe de la sagesse, „c'est-à-dire le Ratna Buddha. Ce principe est sans tache et pur, „et est donc le Ratna Dharma (puisque les lois et commandements „sont des émanations de la pureté); il est indulgent et ennemi des „disputes, et est donc le Ratna Sangha; ainsi la nature a déposé „le Triratna en chacun. Mais il se trouve dans les êtres comme „de l'eau qui est congelée; si l'on jette la glace, on ne peut „plus avoir l'eau, et le moyen d'avoir celle-ci est de faire fondre „la glace. De même, on ne saurait acquérir le caractère de „buddha qu'il faut, sans agir sur le Triratna. Vous comprenez „maintenant à fond ce que c'est que le Triratna. Tournez-vous „donc vers lui, et prenez votre recours en lui en répétant d'une „voix avec moi, les paumes des mains jointes, ce qui suit:

„Moi, le disciple N. N., désire prendre pour tout l'avenir mon „recours à Buddha, le Seigneur à deux pieds; au Dharma, le Sei- „gneur qui affranchit des convoitises; au Sangha, le Seigneur qui „existe parmi les hommes. J'ai mon recours à Buddha, pour ne „pas aller en enfer; au Dharma, pour n'être pas relégué parmi les „fantômes affamés; au Sangha, pour ne pas renaître dans un stade „inférieur. J'ai pris mon recours à Buddha, j'ai pris mon recours au „Dharma, j'ai pris mon recours au Sangha!" Tous se prosternent, et l'on repète deux fois encore le vœu tout entier, en se prosternant chaque fois à trois reprises pour conclusion. On continue

ensuite en ces termes: „Dès maintenant je prie Buddha d'être „le maître qui m'enseigne, afin que je ne cherche plus mon „recours auprès des Māras et dans les doctrines hérétiques. Je „désire que le Triratna m'accepte avec clémence et amour, au „nom de sa miséricorde, de sa miséricorde, de sa grande misé- „corde!" Ceci aussi se dit trois fois et est à chaque fois suivi „d'un triple prosternement; puis l'abbé reprend:

„Vous venez de chercher votre recours auprès du Triratna; „mais moi, en qualité de celui qui vous transmet les comman- „dements, je dois adresser en votre nom à cinq trônes de „Maitres saints l'humble prière qu'ils veuillent descendre vers „ce lieu. En outre, vous devez prier les Buddhas et les Bodhi- „satwas de vous faire éprouver du repentir de vos péchés, et „après cela, j'ai à vous demander s'il existe des obstacles qui „fassent que l'on ne puisse pas vous admettre à recevoir les „commandements. L'invocation des Maitres doit être faite par „vos propres bouches; mais, craignant que vous ne soyez pas en „état de la dire de vous-mêmes, je vais la dire avant vous. Pro- „noncez donc après moi, pieusement, sans négligence ni indiffé- „rence, les prières qui suivent". (Il se lève, prend son encensoir par le manche entre ses mains, et commence, les récipiendaires répétant phrase à phrase ce qu'il dit):

„Moi, le disciple N. N., je supplie respectueusement, du plus profond de mon âme, notre Maitre, le Tathāgata Čakya, de vouloir être l'upādhyāya par qui je pourrai m'approprier les commandements. C'est en ayant recours à un upādhyāya que je puis recevoir les commandements des Bodhisatwas; — au nom de ta miséricorde, de ta miséricorde, de ta grande misé- ricorde"! (Se lever, se prosterner et se mettre de nouveau à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond de mon âme, le Bodhisatwa Mañjuṣrī de vouloir être mon karmātjārya. C'est en ayant recours à un karmātjārya, etc." comme ci-dessus (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond de mon âme, le Bodhisatwa Maitréya de vouloir être mon instructeur-atjārya. C'est en ayant recours, etc." (Se lever, se prosterner; se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond de mon âme, les Buddhas des dix points cardinaux de vouloir fonctionner comme vénérables témoins. C'est en ayant recours à des témoins vénérables, etc." (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond „de mon âme, les grands Bodhisatwas des dix points cardinaux „de vouloir être mes condisciples. C'est en ayant recours à des „condisciples, etc.” (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

L'abbé reprend :

„Les saints Maîtres que vous venez d'invoquer ont de la mansu- „étude et de la compassion à un haut degré. Ils font tomber „d'un cœur pitoyable leurs regards sur tous les êtres, les arra- „chent à la misère et les élèvent jusqu'à la bénédiction; ils sont „donc certainement descendus vers ce lieu. Maintenant je de- „manderai pour vous les commandements aux Buddhas; joignez les „mains et suivez mon invocation avec attention”. Accompagné de ses quatre adjudants, il descend de sa chaire, prend le bâton de mendiant (*khakkhara*) et se rend vers la table sur laquelle l'encens brûle, au milieu de la salle. Il se prosterne trois fois, s'agenouille, et dit d'un ton trainard :

„Levant les yeux humblement vers vous, saints Maîtres sur les „cinq trônes, et vers vous, Buddhas de l'univers dans les dix points „cardinaux et de l'empire entier du Dharma, et aussi vers vous, „Bodhisatwas du grand pays, je vous fais savoir que dans ce cou- „vent N. N., situé (description géographique comme à la page „238), il est arrivé de tous côtés des personnes qui suivent „l'état religieux, et qui m'ont prié de m'adresser humblement „à tous les Buddhas et Bodhisatwas pour demander pour eux „les commandements des trois catégories. Le bodhi a déjà germé „dans ces disciples; ils ont évoqué en eux la foi la plus pro- „fonde et jurent que leur désir est de pratiquer et d'observer ces „commandements. C'est pourquoi je souhaite que vous, Buddhas „et grands Bodhisatwas, vous leur octroyiez les commandements „des trois catégories, au nom de votre miséricorde, de votre „miséricorde, de votre grande miséricorde”. Tous les récipiendaires joignent leurs voix à celle de l'abbé pour la formule finale, et se prosternent. Cette invocation des saints se répète deux fois encore; puis l'abbé remonte sur sa chaire, et s'adresse comme suit aux récipiendaires :

„Après cette invocation des saints Maîtres, vous allez recevoir „les commandements. Mais je réfléchis que durant la période de „profonde et grande tristesse dans laquelle vous vous êtes trou- „vés dès l'éternité sans commencement, vous avez commis toutes „sortes de péchés, et que donc votre âme n'est pas pure. Or ces com- „mandements sont purs et sans tache, et ne peuvent donc être „versés en vous que si vous aussi vous êtes purs; par conséquent „vous devez prier que la purification par la repentance vous soit ac-

„cordée. Avant de faire teindre les vieux habits, on les lave. Com-
„bien plus cette purification est-elle nécessaire, maintenant qu'il
„y a plus de deux mille ans que Buddha est entré dans le Nir-
„wâna, que par conséquent la vraie loi a été obscurcie et que
„les mauvaises moeurs se sont partout répandues! Même pendant
„sa vie il y a eu des gens qui n'ont pas cru en lui et ne l'ont
„pas suivi, quoiqu'ils le vissent et entendissent ses lois. Vous
„devez donc tous ensemble confesser vos transgressions devant
„les Buddhas et éprouver du repentir au plus profond de votre
„cœur".

Les récipiendaires, avec accompagnement de la cloche et de la boule de bois que frappent les maîtres des cérémonies, chantent à voix lente et solennelle l'acte de pénitence que nous avons déjà reproduit dans une autre occasion¹⁾). On le conclut en se prosternant trois fois, puis l'abbé reprend:

„Ainsi j'ai respectueusement accompli pour vous l'acte de pénitence, et vous êtes devenus purs et sans tache. Maintenant vous devez faire agir votre bodhi et prêter quatre serments qui embrassent tout, savoir:

„1° un serment qui se rapporte à la souffrance (duhkha), et par lequel vous vous engagez à vouloir conduire au salut tous les êtres sans exception;

„2° un qui se rapporte à la production de la souffrance (samudaya), et par lequel vous vous engagez à vouloir mettre fin à toute douleur et souffrance;

„3° un qui se rapporte à la méthode (marga), et par lequel vous vous engagez à vouloir vous instruire dans le domaine infini de l'Eglise;

„4° un qui se rapporte à la répression (nirodha), et par lequel vous jurez de vouloir vous perfectionner dans la voie qui conduit à l'état de buddha²⁾).

„Si vous pouvez prêter ces quatre serments, vous pourrez recevoir les grands commandements; répétez donc tous après moi, avec la plus grande ardeur de l'âme, les engagements suivants:

„Je jure de conduire au salut tous les êtres sans exception.

„Je jure de vouloir mettre fin à toute douleur et souffrance.

„Je jure d'étudier les doctrines sans nombre.

„Je jure de vouloir me perfectionner dans la voie qui conduit à la plus haute sainteté des Buddhas".

1) Page 190.

2) Comp. la page 166.

Chaque serment est suivi d'un coup frappé sur la boule de bois qui se trouve devant les maîtres des cérémonies, sur quoi toute l'assemblée se prosterne. — Le lecteur a de lui-même remarqué que l'acte de pénitence a été une répétition pure et simple du premier point de tout le programme de l'ordination.

F. Le maître recherche si quelqu'un des récipiendaires a commis un des sept péchés qui excluent de la réception des commandements, puis fait recevoir les commandements.

L'abbé reprend :

„Vos péchés sont donc effacés; j'espère que vous serez fidèles à vos promesses et ainsi serez aptes à recevoir les commandements. Toutefois il est, d'après le Sūtra, impossible de les recevoir si l'un des sept motifs d'exclusion existe. Je vais vous les proposer. Répondez selon la vérité.

„Avez-vous fait couler le sang du corps d'un Buddha?

„Avez-vous tué votre père?

„Avez-vous tué votre mère?

„Avez-vous assassiné un upādhyāya qui avait accepté les commandements¹⁾?

„Avez-vous tué un atījārya²⁾?

„Avez-vous entravé l'œuvre faite par des religieux qui accomplissaient des rites ou s'occupaient à faire tourner la roue du Dharma?

„Avez-vous assassiné un Arhat³⁾?

Naturellement la réponse unanime est négative sur tous les points, et l'abbé poursuit :

„Puisque ainsi les sept motifs d'exclusion n'existent pas en ce qui vous concerne, vous pouvez recevoir les commandements et je procéderai pour vous aux actes (karma) nécessaires dans ce but. Levez-vous donc, et chantez:

„O Lotjana, Maître des doctrines du filet de Brahma!“

Tous se prosternent, se relèvent, prennent dans les mains leurs tapis à s'agenouiller, et, précédés de deux maîtres des cérémonies, marchent en procession, en une file, entre les agenouilloirs, marmottant cent fois de suite : „O Lotjana, Maître des doctrines

1) Non seulement un bodhisatwa, mais même un bhikshu ou un grāmanera, de l'un ou de l'autre sexe.

2) C'est-à-dire un maître de qui l'on a reçu la consécration de grāmanera, de bhikshu ou de bodhisatwa, et aussi bien un upādhyāya qu'un karmātījārya ou un instructeur-atījārya. Sont inclus aussi tous les maîtres de qui l'on a reçu quelque enseignement, quelque peu que ce soit.

3) Voyez la note à la page 75.

du filet de Brahma". A chaque fois que la phrase a été dite, résonne un grand coup frappé sur la grosse caisse et un sur la cloche qui sont dans la salle du Dharma, et chaque mot est accompagné par deux coups légers frappés par les maîtres des cérémonies qui marchent en avant, l'un sur une boule de bois, l'autre sur une sonnette de métal. Enfin chacun se retrouve devant son agenouilloir, déploie son tapis et, aux commandements retentissants des maîtres des cérémonies, se déchausse, se prosterné, et s'agenouille, les paumes des mains dévotement jointes. Alors l'abbé se fait de nouveau entendre :

„Maintenant est le moment propice d'accomplir pour vous le „karma pour la réception des commandements. Sachez qu'à travers tous les kalpas ces commandements ont été pratiqués par tous les Buddhas et Bodhisatwas des trois mondes dans les dix „points cardinaux, et que de cette manière ils ont pu acquérir les „qualités méritoires sans nombre. Vous tous devez maintenant réveiller au fond de votre cœur la pensée que ces commandements, „qu'il est si rare de pouvoir obtenir, naissent en vérité en vous; „alors, assurément et certainement, ils existeront en perfection „en vous. Réveillez donc ce désir au dedans de vous avec une „grande ardeur; il doit vous remplir comme une coupe qui ne „peut pas déborder. Ecoutez-moi attentivement". Il frappe la table de sa latte et continue, en élévant le ton :

„Enfants de Buddha ici assemblés, écoutez avec attention. Vous „m'avez aujourd'hui demandé tous les purs commandements des „Bodhisatwas, et une instruction dans toutes les pratiques dans „lesquelles s'exercent les Bodhisatwas. Ces commandements sont „la somme de tous les winayas et règles de discipline, de tous „les préceptes qui cultivent le bien; ce sont les commandements „qui répandent une abondance de salut sur ceux qui sont doués „de raison. Ces commandements, ces pratiques, tous les Bodhisatwas du passé les ont reçus, étudiés, exposés, pratiqués, observés „à la perfection; tous les Bodhisatwas de l'avenir les recevront, „étudieront, exposeront, pratiqueront, observeront à la perfection; „tous les Bodhisatwas du temps présent les reçoivent, étudient, „exposent, pratiquent et observent à la perfection. Si donc vous „voulez devenir Buddhas, ne péchez contre rien de ce qu'ils con-tiennent, dès cette existence jusqu'à ce que vous soyez Buddhas. „Pouvez-vous les observer?"

Chacun répond: „Je le peux".

„Enfants de Buddha, vous devez maintenant admettre avec „foi, après que ce premier karma est achevé, que les beaux et „excellents commandements des mondes dans les dix points car-

„dinaux ont été mis en mouvement par la puissance de votre „esprit”. L'orateur frappe sur sa table, répète avec la demande qui la termine l'allocution commençant par „Enfants de Buddha”, et obtient la même réponse affirmative; puis il dit:

„Le karma ayant été accompli pour la seconde fois, les beaux „et excellents commandements des mondes dans les dix points „cardinaux se condensent dans l'univers et ombragent vos têtes „comme une masse de nuages, comme un dais”.

Il frappe encore la table, accomplit une troisième fois le karma, et dit:

„Maintenant que le karma a ainsi été accompli pour la troisième fois, les beaux et excellents commandements des mondes „dans les dix points cardinaux coulent par les portes (les sutures) „de vos crânes dans vos cœurs. Sachez que vos personnes et vos „âmes sont maintenant un amas de qualités méritoires sans „nombre; que chacun donc éprouve devant la face du Triratna „la plus grande joie, les plus grands transports, et s'applique de „tout son cœur à protéger et observer les commandements et à „ne pas pécher contre eux”.

„Enfants de Buddha, vous avez maintenant reçu conformément aux règles les commandements des trois catégories. Le „Sūtra du filet de Brahma commence par dix, qui sont les principaux; je vais vous les faire entendre un à un. Ecoutez attentivement”.

L'abbé lit donc ces prātimokshas, souvent en abrégeant, l'heure étant avancée et conseillant de se hâter. A chaque commandement, il demande: „Pouvez-vous vous y conformer?”; les récipiendaires répondent en chœur: „Je le peux”, et se prosternent plusieurs fois pour marquer leur reconnaissance au maître qui a si bien dirigé leur réception des commandements; sur quoi celui-ci les gratifie encore du sermon suivant:

„Ainsi je vous ai fait entendre les dix prātimokshas. Les autres commandements sont en nombre infini et il n'est pas possible de les détailler. Pourtant je puis dire qu'aucun ne tombe en dehors des trois catégories (三聚) que voici. La première renferme les winayas et règles de la discipline, et met donc fin à tout mal; la seconde embrasse toutes les prescriptions pour faire le bien, et fait donc pratiquer toute vertu; la troisième comprend les commandements qui procurent le bien à tout ce qui est conscient, et fait donc que tout ce qui a vie soit amené à des stades supérieurs de perfectionnement. Il n'y a point d'action, grande ou petite, qui ne soit régie par une de ces catégories. Par exemple, ne pas tuer dépend de la première

„catégorie, sauver quelqu'un de la mort dépend de la seconde, „et exhorter les hommes à éviter l'un et à faire l'autre, dépend „de la troisième. Ou bien encore, s'abstenir de luxure dépend „de la première, réprimer en soi toutes les concupiscences im- „pures dépend de la seconde, et faire en sorte que les autres „agissent de même en ces deux points, dépend de la troisième. „Vous voyez donc que les trois catégories sont comme une mar- „mite à trois pieds, dont chacun des trois est indispensable. Celui „qui n'observe que la première catégorie, prévient seulement ses „propres transgressions, sans répandre le bonheur et la bénédic- „tion; celui qui pratique la première et la seconde n'est utile „qu'à lui-même et ne peut pas s'élever au dessus du Hīna- „yāna; mais celui qui obéit aux trois catégories peut s'élever „lui-même avec les êtres vivants directement jusqu'au bodhi su- „prême. Mais alors il doit, tant qu'il est revêtu de ce corps „matériel, avancer résolument et avec persévérance dans la „pratique des commandements, se les suspendre comme une „forte et solide cuirasse autour du corps, ne pas tourner la „roue du Dharma à rebours. Marchez donc dès ce moment en „droite ligne vers l'état de buddha, sans hasarder, sur la voie „qui y conduit, de violer les commandements. Si vous êtes capa- „bles de remplir ces conditions, vous méritez le titre de Bodhi- „satwas, de fils de Buddha; l'éclat de vos qualités méritoires sera „si inépuisable que même les pensées ne pourront pas le con- „cevoir. Rassemblez vos forces pour y parvenir, et dites d'une „voix après moi: 'Nous vivrons respectueusement d'après tes „leçons'".

Aussitôt toutes les voix font retentir ces paroles; les récipien- daires se prosternent trois fois et s'agenouillent, puis l'abbé prend solennellement un khakkhara de chaque main, en disant:

„Om-nalithi-nalithi-nali-tchapatati-naliti-najé-patanin-hum-fat- „cha. Habitant le monde matériel comme des objets vides et vains, „vous étiez comme des fleurs de lotus dont l'eau n'approche pas. „Mais maintenant, d'un cœur pur et sans tache vous fuyez le „passé, pour ployer la tête devant les Seigneurs suprêmes. Vous „avez pris votre recours à Buddha: — que le bodhi soit donc votre „partage et que votre âme ne fasse jamais un seul pas en arrière „dans la voie du salut. Vous avez pris votre recours au Dharma: — „que donc la connaissance universelle (sarwadjña) vous soit „départie, ainsi que la communion de l'Eglise, dans laquelle „tous les commandements sont observés. Vous avez pris votre „recours au Sangha: — que par là soit mis fin pour vous à „toute dispute et discorde et que vous puissiez tous ensemble

„être reçus dans l'océan de la réunion dans la concorde. Sainte „congrégation, concorde et salut!"

Quand l'abbé a prononcé ce triple voeu, deux de ses adjudants lui prennent chacun un de ses khakkharas et les portent vers les récipiendaires agenouillés. Un des batons est tenu verticalement devant chacun d'entre eux, de façon à ce qu'il puisse un instant l'agiter entre les paumes de ses mains et faire sonner les anneaux qui sont au sommet. Pendant ce temps, tous chantent fort, et en traînant, la dhārani du khakkhara prononcée quelques instants auparavant par l'abbé; les maîtres des cérémonies surtout se gardent en cette circonstance de ménager leur voix. Chaque *Om* est marqué d'un coup sur la grosse caisse et la cloche de la salle du Dharma. Avec le *hum* qui suit peu après ce mot représente la formule bien connue *Om mani padme hum*. Enfin les adjudants rapportent les batons sur l'estrade de l'abbé, qui se lève et, l'encensoir dans les mains, prononce cette prière:

„Que l'homme premier (l'empereur) jouisse de la prospérité,
„que le monde reste à l'abri des désastres, que les Nāgas et
„Dēwas qui protègent le Dharma distribuent sans cesse à la ronde
„leurs bienfaits tutélaires! Que les dānapatis croyants nous fas-
„sent doublement éprouver leur louable protection, et que ceux
„qui sont ici revêtus de quelque dignité continuent à porter
„les lois en eux, sans qu'il y ait en eux de recul! Que la pure
„assemblée ici réunie règle sa conduite d'après le Filet de Brahma et
„ainsi répande la lumière auprès et au loin; que ceux qui habi-
„tent ici, ou y offrent de l'encens, avec les astres et les constel-
„lations qui déterminent le sort, avec les ancêtres des généra-
„tions antérieures, les parents, les maîtres, les chefs et les fa-
„milles, ainsi que les créanciers et les ennemis héréditaires,
„tous reçoivent les bienfaits des commandements et échappent
„ainsi au cycle des existences! Puisse en chaque être doué de
„vie la parfaite intelligence être semée; de par la Mahā-pradjnā-
„paramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahasatwas des
„trois mondes dans les dix points cardinaux".

Les récipiendaires là-dessus se prosternent trois fois devant leur maître et trois fois devant les saints qui ont honoré la cérémonie de leur invisible présence; ils se rechaussent, les maîtres des cérémonies leur crient de l'estrade de relever leurs tapis, et ils se mettent en une seule file en procession le long des agenouilloirs, chantant plusieurs fois de suite la cantate de sept vers „Habitant le monde matériel comme des objets vides et vains" ¹⁾), avec

1) Voy. la page 247.

accompagnement de la grosse caisse, de la grosse cloche, de la boule de bois et des sonnettes de métal. Enfin ils se prosternent encore trois fois et quittent la salle, pour se ranger dans la cour sur le passage de l'abbé. Celui-ci prend à son tour en se prosternant congé des saints et rentre chez lui, passant devant les nouveaux bodhisatwas, qui se courbent en deux pour l'honorer. Rentré dans sa demeure avec l'escorte qui est venue le chercher le matin, il y prend place dans la salle de réception, et reçoit encore une fois les initiés de la journée, qui viennent respectueusement le remercier en se prosternant devant lui.

Quelque explication est nécessaire au sujet de ce khakkhara, que nous venons de voir jouer un certain rôle dans la grande cérémonie de l'ordination. C'est un bâton de bois, à peu près de longueur d'homme, souvent muni d'une pointe en fer à l'extrémité inférieure, et au sommet d'un ornement fait d'un alliage d'étain, de cuivre et de plomb, ressemblant à une énorme feuille de peuplier travaillée à jour. Des anneaux mobiles faits du même métal y sont suspendus. Deux espèces de khakkharas surtout sont en usage; l'une, dont la feuille est formée de deux couples de courbures placées l'une au-dessus de l'autre, et qui porte six anneaux, et l'autre qui a quatre couples de courbures et douze anneaux. Ces derniers sont de beaucoup plus grands et plus lourds que les autres et se voient aussi plus fréquemment; souvent on les orne de longs rubans de soie pendant de chaque côté. On appelle en Chine cet objet *sih-tch'ang* 錫杖, „bâton d'étain” ou „bâton produisant le son *sih*”. Ce qu'il signifie est expliqué par le *Fan yih ming i*, où on lit:

„Khakkhara veut dire *sih-tch'ang*, parce que, lorsqu'on le secoue, „il rend le son *sih-sih*; c'est pourquoi le Winaya des Sarwāstīwādins „l'appelle ‘le bâton qui sonne’. Les Sūtras le nomment aussi le „bâton de la sagesse et le bâton des vertus, faisant allusion aux „qualités méritoires de celui qui marche dans la voie de la sagesse. „C'est comme qui dirait la bannière des Arhats, le signe distinctif „des vrais sages, la banderolle sur la voie du salut. Les Mélanges „du Mūla-grantha disent: „Les bhikshus pénétraient en mendiant „jusqu'au fond des maisons des notables, ce qui leur faisait en- „courir des reproches et de mauvais propos. Comme ils s'en plai- „gnaient à Buddha, il dit: ‘Il vous faut faire quelque bruit pour „attirer l'attention des gens’. Ils commencèrent alors à crier „ho! ho! et à faire grand bruit, et s'attirèrent ainsi de nou- „veau des calomnies, sur quoi Buddha donna cette décision: ‘Si „on ne vous entend pas venir, frappez la porte du poing’. Mais „alors les habitants des maisons furent étonnés et se mirent à

„demander: ‘Pourquoi enfonces-tu ma porte?’”, et les bhikshus „n’ayant jamais rien à répondre, Buddha dit: ‘Il vous faut faire „un sih-tch’ang’. Mais les bhikshus ne le compriront pas, de sorte „que Buddha dit encore: ‘Suspandez au haut bout du bâton des „anneaux de métal, ronds comme l’ouverture d’une petite coupe „à vin; attachez à ces anneaux d’autres petits anneaux et agitez „le bâton de façon à ce qu’ils sonnent, ce qui avertira les gens. „Toutefois vous ne devez agiter le bâton qu’une ou deux fois, „et si alors personne n’y fait attention, allez-vous-en’’)’”.

Comme on le voit, les Chinois considèrent le khakkhara comme le bâton de mendiant des anciens bhikshus, destiné à les annoncer; c’est pour cela qu’en Chine on le porte dans les tournées que le Sangha fait de temps en temps dans les paroisses pour recueillir des dons³⁾). Le bhikshu n’est plus rien dans l’Eglise mahāyānistre chinoise, mais on a conservé l’emblème de sa vocation dans les mains de celui qui travaille à son propre salut et à celui d’autrui; et c’est pour cela aussi qu’il joue un grand rôle dans les messes destinées à nourrir et à délivrer les hôtes des enfers, ainsi que nous avons eu l’occasion de le faire voir dans un autre écrit³⁾). Il n'est donc pas étonnant que les moines le prennent entre leurs mains au moment où ils viennent d'être revêtus de la dignité de bodhisatwa: — ils le font sonner une ou deux fois seulement pour obéir à ce qu'a dit Buddha, et ôtent auparavant leur chaussure, superfluité dont un moine mendiant n'a que faire.

Ainsi les commandements des Bodhisatwas entrent dans la possession de celui que l'on consacre, par la vertu de sa foi, de son repentir, de son désir de les recevoir, de sa résolution de

¹⁾ 隙棄羅、此云錫杖、由振時作錫錫聲故、十誦名聲杖。錫杖經又名智杖、亦名德杖、彰智行功德故。聖人之幖幟、賢士之明記、道法之幢。根本雜事云、比丘乞食深入長者之家、遂招譏謗。比丘白佛、佛云、可作聲警覺。彼卽呵呵作聲喧鬧、復招譏毀、佛制、不聽遂拳打門。家人怪問、何故打破我門、默爾無對、佛言、應作錫杖。苾芻不解、佛言、杖頭安鑲圓如醜口、安小鑲子、搖動作聲而爲警覺。動可一二、無人聞時卽須行去。

Chap. XIX, § 61.

2) Voy. la page 197.

3) *Buddhist Masses for the Dead in Amoy*, pages 94 et suivantes.

les tenir, de ce qu'il se représente qu'ils sont versés en lui, en un mot, par la vertu du dhyāna sous ses diverses formes. Cette consécration est donc tout à fait en place dans une Eglise qui se nomme elle-même l'école du Dhyāna. D'après le vingt-troisième commandement, la réception des commandements peut aussi avoir lieu sans l'entremise d'un maître; mais c'est une liberté dont nous croyons qu'il est extrêmement rare que l'on fasse usage, peut-être parce qu'alors les bons signes, les visions du pardon des péchés, difficiles à évoquer, sont indispensables.

D'après la doctrine de l'Eglise, une observation des commandements sans l'ordination est de peu de vertu pour procurer le salut. Il faut l'ordination pour qu'ils pénètrent au dedans de l'adepte, entrent dans son cœur par la porte du crâne ¹⁾, s'identifient avec lui. Comme le montrent les détails de la cérémonie, il n'y a pas là aux yeux de l'Eglise tant une abstraction que, bien plutôt, un fait concret; mais la même chose doit se dire en général du salut effectué par le dhyāna — c'est-à-dire par les efforts de l'imagination. Il faut aussi faire attention au rôle joué dans la consécration par le Triratna et toute l'armée des saints; ils sont actifs pour verser les commandements au dedans des récipiendaires — de nouveau par la force du fait qu'on se le représente avec intensité. On conçoit du reste fort bien que l'Eglise veuille leur présence, puisqu'il s'agit des lois que les saints eux-mêmes ont reçues de Lotjana, ou de l'ordre suprême de l'univers, avec la charge de les annoncer à tous les êtres vivants ²⁾ — en d'autres termes, il s'agit de la lumière cosmique réfléchie par les astres sur tout ce qui respire. Ainsi il n'y a pas un détail de ce déversement des commandements que nous avons décrit qui ne soit parfaitement intelligible: les adeptes les voient en esprit descendre, après s'être rassemblés comme des nuées, et couler au dedans de leurs coeurs par leurs têtes.

Le lecteur ne trouvera peut-être pas superflu que nous résuisions ici les différentes catégories de commandements de l'Eglise mahāyāniste chinoise, en indiquant en même temps à quel degré de sainteté chaque catégorie conduit.

I. Les *Cinq Commandements*, 五戒, (pantja-wāiramāṇi): 1° ne point tuer d'êtres vivants; 2° ne point dérober; 3° ne point commettre d'acte de luxure; 4° ne point mentir; 5° ne point boire de boissons enivrantes. — Celui qui les observe est upasaka ou upasika, en chinois „homme croyant” 信男, ou „femme croyante” 信女, et il peut, même sans se raser la tête ou sortir

1) Page 246.

2) Pages 24 et 85.

de la famille, parvenir au rang des Dêwas, c'est-à-dire au stage supérieur des six stages de renaissance¹⁾). Il reste toutefois exposé au danger de renaître parmi les êtres inférieurs, les Dêwas n'étant pas affranchis de la transmigration des âmes.

II. Les *Dix Commandements*, 十戒, (daçaçila ou çikshāpada), c'est-à-dire les cinq précédents et 6° ne point faire usage de matières parfumées, baumes ou fleurs; 7° s'abstenir du chant et de la danse; 8° ne point faire usage de sièges ou de lits hauts ou larges; 9° manger à heures irrégulières; 10° ne posséder ni or, ni argent, ni choses précieuses. Ceux qui veulent observer ces commandements doivent aussi sortir de la famille et se faire raser le crâne; ils entrent dans la vie ecclésiastique en qualité de çramañera ou de „petit çramañā” (en chinois, *cha-mi* 沙彌) en passant par l'ordination que nous avons mentionnée à la page 208. — Ces commandements procurent la sainteté des Çrawakas, ou, comme on dit en Chine, celle des *Ching-woun* 聲聞, de „ceux qui écoutent la voix (de la loi)”; ce sont le Hinayāna ou „Véhicule inférieur”, 下乘, du salut. Le rang auquel ils font monter est aussi celui des Dêwas, de sorte qu'on les appelle parfois Dêwavyāna, 天乘, „Véhicule des Dêwas”.

Mais tous les Dêwas ne montent pas aussi haut les uns que les autres et n'atteignent par le même degré de sainteté. Celle-ci augmente avec le nombre des commandements que l'on observe. Déjà ceux qui s'abstiennent seulement de tuer les êtres vivants peuvent renaître dans les „cieux des quatre Dêwarâdjas”, 四天王天, les plus bas situés de tous; là se trouvent les quatre points cardinaux de l'horizon, chacun gouverné par un Dêwarâdja ou Dêwaloka-râdja. Ceux qui en outre ne volent pas peuvent parvenir immédiatement plus haut, aux Trayastrinças ou „Trente trois Dêwas” 三十三天, où Indra demeure; et ainsi l'on peut, chacun suivant ses forces, atteindre quelqu'un des quatre cieux situés plus haut encore, qui, avec les deux que nous venons de nommer, forment le „monde des convoitises des sens”, 欲界, Kâmadhatu, Kâmâwatchara ou Kâmaloka, c'est-à-dire le plus bas des trois mondes qui constituent l'univers. Ces quatre cieux sont:

- 3° les Yama-dêwalokas, 炎摩天 ou 夜摩天, gouvernés par Yama, roi des morts;
- 4° les Tuchitas, 梵率陀;
- 5° les Nirmânaratis, 須洹密陀, nom que l'on explique comme

1) Voy. la page 54.

signifiant les „cieux où l'on goûte la joie de la transformation”,
化樂天:

6° les Waçawartins, 婆舍跋提, expliqués comme les „cieux où l'on existe de soi-même, tandis que d'autres êtres subissent la transformation”, 他化自在天¹⁾.

III. Les *Deux cent cinquante Commandements du Prātimoksha*, en chinois „les commandements complets”, 俱足戒. On les reçoit par la consécration des çramaṇas²⁾), qui fait entrer dans l'ordre des bhikshus. La sainteté qu'ils confèrent est celle des Pratyēka-buddhas ou des Arhats, êtres entièrement soustraits à la transmigration, mais hors d'état de conduire autrui à la perfection supérieure; l'Eglise en Chine les désigne comme des êtres „dont l'intelligence est arrondie”, 圓覺, ou „qui possèdent une intelligence dont eux seuls profitent”, 獨覺. Ces commandements forment le Madhyimayāna ou „Véhicule moyen”, 中乘, du salut.

Ces deux cent cinquante commandements se rattachent très étroitement aux dix précédents, car, de même que pour ceux-ci, on peut, en observant une partie, parvenir dans un des six cieux du Kāmadhātu. On parvient ainsi aux Waçawartins en observant avec soin les quatre premiers commandements qui forment la première section du Prātimoksha; aux Nirmāṇaratis, si l'on observe les treize de la deuxième section; aux Tuchitas par les trente de la troisième section principale; aux Yama-dēwā-lokas par les quatre-vingt-dix de la quatrième section; enfin dans les cieux des quatre Déwarādjas par les cent prescriptions de la cinquième grande section. En revanche, ceux qui violent les commandements tombent dans des enfers profonds en proportion de la gravité de leurs transgressions.

IV. Les *Cinquante-huit Commandements du Sūtra du filet de Brahma*, appelés en Chine „ceux des trois catégories”, 三聚戒 ou 三集戒, parce qu'ils 1° défendent tout mal, 2° ordonnent tout bien, 3° ordonnent les actes qui produisent le bien d'autrui. Ils embrassent donc, et les Dix Commandements, et le Prātimoksha, qui répondent, les uns au premier point, l'autre au second; le Prātimoksha à son tour implique les Dix Commandements, donc le point un. Une conséquence de la chose, qu'expose aussi de cette manière le sermon de l'abbé lors de la consécration³⁾), est qu'un bodhisatwa — quelqu'un qui a accepté les cinquante-huit commandements — est en même temps çrāmanera et çramaṇa.

1) *Fah youen tchou lin*, chap. II, f° 24.

2) Voy. la page 208.

3) Pages 246 et 247.

Ces commandements supérieurs, qui font ceux qui les observent Bodhisatwas (en chinois *phou-sai*, 菩薩), constituent le Mahāyāna, le „Grand Véhicule”, 大乘, du salut. Il conduit en effet à la plus haute félicité qui soit, puisque les Bodhisatwas peuvent devenir Buddhas; le Sūtra du filet de Brahma le dit nettement dans les derniers vers de la gāthā reproduite à notre page 30, et encore ailleurs. Au troisième chapitre du Saddharma-puṇḍarīka le Grand Véhicule est sans restriction appelé celui des Buddhas; on y lit: „Le Tathāgata se sert de moyens fondés sur la sagesse pour opérer la délivrance des êtres vivants en les retirant de la maison des trois mondes qui est en flammes. Il leur prêche à cet effet trois Véhicules, celui des Ārawakas, celui des Pratyekabuddhas, et celui des Buddhas, et il prononce ces paroles: „Ne continuez pas à avoir votre joie dans la demeure brûlante des trois mondes; ne portez pas vos désirs sur ce qui est grossier, mauvais, sexuel, ou sur la gloire, le parfum, le goût, l'attouchement. Si vous désirez les plaisirs de cette vie, vous brûlerez; sortez donc promptement des trois mondes et servez-vous des trois Véhicules, celui des Ārawakas, celui des Pratyekabuddhas, et celui des Buddhas. Je vous réponds du succès; jamais vous ne trouverez que ce soient des vanités; vous n'avez qu'à vous y appliquer avec zèle et à pousser en avant”. C'est avec ces moyens que le Tathāgata invite les êtres vivants à entrer..... Āriputra, si un être vivant, possédant au dedans de lui la sagesse, entend Buddha, le Seigneur du monde, donner sa loi, et l'accepte avec foi, puis, avec zèle et attention, s'efforce d'avancer, désirant quitter promptement les trois mondes et chercher pour lui-même le Nirvāna, cela s'appelle le Véhicule des Ārawakas: — il est comme ces enfants dont il a été parlé, qui quittèrent la maison en flammes pour demander une charrette à chèvres. Et si un être vivant, qui a entendu prêcher la loi de Buddha, souverain du monde, l'accepte avec foi, puis s'efforce d'avancer avec zèle et attention, cherche la sagesse naturelle, trouve sa joie dans la solitude et le recueillement pour s'appliquer au bien, et pénètre à fond les causes des choses, cela s'appelle le Véhicule des Pratyekabuddhas, et il est semblable aux enfants qui abandonnèrent la maison en flammes pour un char à cerfs. Et si un être vivant, ayant entendu prêcher la loi de Buddha, Seigneur du monde, l'accepte avec foi, l'observe avec zèle et s'efforce d'avancer; s'il aspire à la sagesse qui embrasse tout, à la sagesse des Buddhas, à la sagesse naturelle, à la sagesse qui s'acquiert sans maître, à la sagesse, et à la pénétration, à la force et à l'intrépidité des Tathāga-

„tas, et si en même temps il songe miséricordieusement à procurer le repos et la joie aux innombrables êtres vivants, à faire le bien aux Dêwas et aux hommes, à délivrer tout ce qui est, cela s'appelle le Grand Véhicule. Le Bodhisatwa qui cherche ce Véhicule s'appelle pour cela Mahāsatwa: — il est comme les enfants qui quittèrent la maison en flammes pour demander un chariot à bœufs".

NOTE. Dans les *Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandschaft zu Pekin* (Tome II, 1858) se trouve, sous le titre de *Die Gelübde der Buddhisten und die Ceremonie ihrer Ablegung bei den Chinesen*, vom Archimandrite O. Gurius, la traduction d'une description détaillée des trois ordinations, publiée originairement en russe. L'auteur de la description a suivi un rituel imprimé en 1660 à Nanking et y a joint des explications que lui a procurées l'abbé d'un couvent des environs de Peking. Ce travail a évidemment beaucoup perdu en clarté par la traduction en allemand, seule forme sous laquelle il fut pour nous abordable; ce n'en est pas moins, même sous cette forme, une contribution importante à la connaissance de l'Eglise buddhiste aux extrémités de l'Orient. Il fait voir qu'un rituel publié à Nanking est en usage jusque dans l'extrême nord-est de l'empire, qu'il est conforme pour tous les points essentiels à un rituel beaucoup plus ancien du Tcheh-kiang, parvenu dans le Fouh-kien, qui nous a servi de guide (p. 210), et que par conséquent on est en droit de conclure que les ordinations ont lieu de la même manière dans tout l'empire, sans autres différences que celles qui ne touchent à rien d'important. Si l'on réfléchit maintenant que, selon la doctrine de l'Eglise, ces ordinations sont le point de départ même de la voie du salut, qu'elles sont donc le foyer où se concentre la vie monastique, on tirera, sans courir grand risque de se tromper, cette seconde conclusion, que dans tout l'empire l'Eglise est très homogène pour ce qui est l'essentiel.

Ne fût-ce que pour ces motifs, nous croirions devoir fortement engager nos lecteurs à prendre connaissance du travail de M. Gurius. Ils y trouveront confirmé qu'il y a trois catégories de commandements pour les religieux, les dix commandements capitaux pour les crāmaneras, le Prātimoksha pour les bhikshus, et les commandements du Sūtra du filet de Brahma pour les bodhisatwas; mais en même temps on s'apercevra, non sans surprise, que M. Gurius n'a que très vaguement conscience du rôle prépondérant que ces codes jouent dans les ordinations, au point qu'il ne les mentionne qu'en passant comme s'il s'agissait de choses fort secondaires. Il n'explique point non plus sur quoi se basent les différentes parties de l'ordination, la pénitence, les vœux, les serments, l'évocation de visions, en un mot le

dhyāna, non plus qu'il n'indique ce que signifie la cautérisation du crâne. Il laisse ainsi ses lecteurs en face des ténèbres justement pour les choses fondamentales. Nous n'aurions donc aucunement pu nous contenter de renvoyer à son travail; nous devions, puisant à d'autres sources que lui et nous fondant sur les observations faites par nous-même dans les couvents, reprendre dans son ensemble toute la question de l'ordination.

INDEX ALPHABÉTIQUE.

A.

Abbé (L') des couvents, 58 et suiv., 132 et s., 145, 166 et s., 176, 197, 199, 202 et s., 207, 218 et s., 232 et s. Ses adju-dants, 134 et s., 139, 166 et s., 197, 219, 248.
Abhidharma-pitaka, 1, 178.
Abhidjñā, 237.
Abstinence (Jours et mois d'), 62.
Abus de pouvoir (Prohibition des exigen-ces avec), 51, 63.
Ail; défense d'en faire usage, 42, 97.
Aliments. Voy. **Mets**.
Amitabha, 6, 97, 98, 122, 125, 144 et s., 157, 161, 205, 209. La récitation de son nom procure le salut, 6, 144, 200, 219.
Amoghawadjra, 5, 149.
Amour pour les êtres vivants. Voy. **Misé-ricorde**.
Amṛta, 5, 152 et s., 156.
Amṛtodana, 153.
Ananda, 1, 215.
Animaux. Défense de faire le commerce des animaux, 48, 89. Miséricorde envers les animaux, voy. **Miséricorde**, **Eta-bles**, **Viviers**, **Sauver**, **Sacrifier**. Comp. **Renaissance**.
Annales du Musée Guimet, 11, 206.
Année ecclésiastique, 166, 169.
Anuttara-samyak-sambodhi, 181, 186, 193, 223 et s.
Aranyakas, 196.
Arbres de la connaissance, 16, 25, 27 et s., 30, 84 et s., 152.
Arhat, 8, 75, 96 et s., 209, 218, 237, 244, 249, 253.
Armée. Défense de pénétrer au milieu d'une armée, ou d'aller d'une armée à l'autre, 47, 90; défense de contempler la lutte entre des armées, 64, 90, 103.
Armes. Défense de posséder des armes ou d'autres instruments destinés à tuer,

46, 90, 103; défense d'en faire le com-merce, 63, 90, 103.
Arts magiques (Prohibition des), 61, 64, 98.
Arya, 215.
Ascétisme, 8, 96 et s., 196 et s., 209.
Assemblées (Grandes) du clergé, 59. Les assemblées religieuses sont pratiquement inconnues, 142.
Asura, 32, 54. Voy. **Renaissance**.
Atjárya, 60, 74 et s., 210, 237 et s., 244. Voy. **Instructeur-atjárya** et **Kar-matjárya**.
Avarice (Prohibition de l'), 37, 91.
Aversion (Défense de nourrir de l') contre quelqu'un, 38, 41, 90.
Awalambana, 206.
Awēnika-dharma, 20.
Awalokitēçvara. Voy. **Kwan-yin**.
Awidyā, 124.
Awitji, 192 et s., 213.

B.

Bāichadja-rādja, 221.
Bala. Voy. **Forces**.
Balances. Défense d'user de balances qui exagèrent le poids, 63, 90.
Bâton magique, voy. **Wadjra**. Bâton des moines mendians, voy. **Khakkhara**.
Battre. Voy. **Coups**.
Beal, 3, 4, 7, 11.
Bête. Voy. **Animaux**.
Bhadrakalpa. Voy. **Kalpa** de l'Excel-lence.
Bhawa, 124.
Bhikshu et **Bhikshuni**, 96 et *passim*.
Voy. **Nonnes et Ordination**.
Bien (Il faut cultiver chez autrui les principes du), 38.
Bodhi, ou la sagesse suprême, 16, 39, 50, 65, 66, 80, 87, 125, 160, 162, 163, 191, 193, 215, 234 et s., 237, 242, 247.

Bodhidharma, 3, 4, 6.
Bodhikāya, 20.
Bodhimanda, 26, 29.
Bodhisatwa, 8, 220 et *passim*. Les qualités des Bodhisatwas et leurs stades de sainteté, 16 et s., 21, 31, 39, 50, 52, 66, 77, 85, 216; leurs qualités wadjra, 18, 21, 31, 39, 50, 66, 77; voy. **Voie du salut suprême**. Rang des Bodhisatwas dans l'univers, 75, 96, 127; ils sont les astres, 15, 20, 220, 225, 231, voy. **Soleil**. Ils travaillent au salut des êtres, 8, 91, 93, 220, 250. Leur sacrifice d'eux-mêmes, 51, 91, 217, 220 et s., 225 et s. Voy. **Serments, Ordination, Commandements**.
Bodhirutchi, 192.
Bodhyangas (*Les sept*), 21.
Bœuf. On n'abatte ni ne maltraite le bœuf en Chine, 118 et s. Son rôle dans les sacrifices officiels, 118. Son culte chez les Hindous, 119, 150. Fiente sainte de certains bœufs, 150.
Boissons enivrantes (*Prohibition des*), 36, 41, 97, 251. Défense d'en faire négoce, 35, 92.
Bonheur (*Les huit champs de*), 46, 60.
Bouddhisme Japonais (*Le*), 4, 7, 8.
Brahma, 14, 26, 239. Voy. **Sûtras**.
Brahmadjâla-sûtra, 11. Voy. **Sûtra du filet de Brahma**.
Brahmalokas (*Les dix-huit*), 30, 31, 74.
Brahmanes, 81, 163, 191, 194.
Brigandage (*Prohibition du*), 62.
Brûler. Défense de brûler des êtres vivants, 49, 89. Voy. **Incendiarisme**.
Brûlure du crâne ou des autres parties du corps, ou même du corps entier, 50 et s., 217 et s., 227 et s.
Buddha (*L'état de*), 10, 19, 21, 27, 30, 31, 84, 189, 234, 236 et s., 243 et s., 247. Il faut toujours s'occuper de devenir un Buddha, 30, 65, 234. En chaque être existe le germe d'un Buddha, 234.
Buddhas (*Les*) sont la lumière solaire ou cosmique, 25, 101, 121, 157, voy. **Lumière et Câkyamuni**. Ils sauvent les êtres et les amènent à la perfection, 84, 121, 188. Ils se réjouissent de la pureté des autres êtres, 234. Leurs qualités caractéristiques, 30, 237. Les sept Buddhas, 61, 84, 101, 187 et s., 191, 193. Colonnes des sept Buddhas, 101. Les Buddhas des dix points cardinaux, 86, 163, 186, 188 et s., 212 et s., 238, 241. Les trente-cinq Buddhas, 189, 191 et s., 205, 211. Les cinquante-trois Buddhas, 187 et s., 205, 211. Les cinquante-quatre Buddhas, 149, 154. Les mille Buddhas du présent, 84, 189 et s., 194; du passé et du futur, 189 et s. Les Buddhas de l'Orient, 189. La mer des Buddhas, 33, 213.
La récitation des noms des Buddhas procure le salut, 5, 149, voy. **Amitâbha**. Elle efface les péchés, 76, 185, 187 et s., 191 et s., 194, 205, 210, 214, 216.
On doit désirer que tous les êtres deviennent des Buddhas, 69. Défense de mal parler des Buddhas, 39, 98.
Voyez **Amitâbha**; **Câkyamuni**; **Cîkhan**; **Kâgyapa**; **Kanakamuni**; **Krakutjhanda**; **Leou-tohi**; **Lotjana**; **Triratna**; **Victoire Précieuse**; **Wâïgramana**; **Wairottjana**; **Wiçwabhati**; **Wipacyin**; **Tathâgata**; **Reliques**; **Serments**.

Buddhabhadra, 1, 4.
Buddhadjiwa, 2.
Buddhawatangsaka-mahâwâipulya-sûtra, 4, 125, 234 et s.
Buddhayaças, 2.
Buddhism in China, 11.
Buddhisme (*Le*) en Chine, formé de plusieurs sectes ou écoles, 6. Son influence sur le gouvernement de l'empire, 120.
Burnouf, 11, 237.

C.

Cakra, 231.
Câkyas. Nombre infini des Câkyas qui prêchent la voie du salut, 16, 17, 28, 85.
Câkyasinha, 133.
Câkyamuni (*Le Buddha*), 14, 20, 26 et s., 61, 85, 158, 185, 202 et s., 219 et s., 238, 240 et s., 243, 249 et s., 254. Il est la lumière cosmique ou solaire, 14, 20, 26 et s., 30, 31, 121, 141, 170, 177, 185. Sa naissance, 26. L'anniversaire de sa naissance, 112, 116, 117, 209. Voy. **Sermons**.
Calcination. Voy. **Brûlure**.
Calomnie (*Prohibition de la*), 48, 52, 90.
Cânakawâsa, le troisième patriarche, 1.
Câriputra, 190, 192, 254.
Catéchisme dans les couvents, 139 et s. Voy. **Sermons**.

Catena of Buddhist Scriptures, 3, 4, 7.
Cercueils (Défense de vendre et de fabriquer des), 48, 90.
Cérémonies pour conduire au salut les animaux, 121 et s. Cérémonies de la prédication, 133 et s. Cérémonies du matin et du soir dans la salle du Triratna, 144, 159, 161 et s., 172, 204. Cérémonies pour les morts, 144 et s.; voy. **Morts et Messes**. Cérémonies pour détourner les malheurs, 148 et s. Cérémonies auprès des malades et des moribonds, 131, 148. Cérémonies pour obtenir la pluie, 148 et s.; pour obtenir le beau temps, 156 et s.; pour expulser les sauterelles, 159. Cérémonies de la prestation des serments, 166 et s. Cérémonies des périodes du dhyāna, 169 et s. Cérémonies à l'intention de l'empereur, 170. Cérémonies de la lecture des commandements, 172 et s. Cérémonies avant et après les tournées mendiantes, 197, 198. Cérémonies de la période du repos, 201 et s. Cérémonies pour effacer les péchés, 172 et s., 185 et s., 211 et s. Cérémonies à l'intention des hôtes de l'enfer, 205 et s. Cérémonies de l'ordination, 207 et s.

Voy. **Offrandes**.

Chadāyatana, 124.

Chair. Voy. **Viande**.

Chaire à prêcher, 81, 134, 202, 232.

Cha-mi, 252.

Chant. Voy. **Musique**.

Chapelet, 227.

Chats (Défense d'avoir des), 64, 89.

Chi, plante, 65.

Chiens (Défense d'avoir des), 64, 89, 102.

Les chiens maltraités en Chine, 120.

Chih Pao-tchi, 4.

Chinese Recorder (The), 228.

Ching-woun, 252.

Chiromancie (Défense de la), 61.

Choun, 107 et 108. Voy. **Obéissance**.

Cikhin, nom d'un Buddha, 188.

Cikshāpada, 43, 252.

Cila, 21.

Ciwa, 14.

Clergé (Le). Voy. **Sangha**.

Cloche. La cloche d'un couvent peut conduire les êtres au salut, 160.

Colère (Commandement contre la), 38.

Collèges pour l'encouragement des études, 119.

Commandements. L'importance des commandements en vue de la perfection suprême, 234 et s. Il faut s'engager par serment à les observer, 67 et s.; voy. **Serments**. Il faut les prendre sous sa protection, 82. On éprouve une douleur profonde quand on les entend blasphémer, 83.

Les cinq commandements fondamentaux (pantja-wâiramani), 36, 43, 125, 174, 192 et s., 207, 209, 236, 251.

Les dix commandements capitaux (daçañla), 17, 43, 174, 176, 184, 189, 193, 208 et s., 240, 236, 252, 255. Voy. **Ordination des crâmanères**.

Les 250 commandements et règles de conduite pour les bhikshus ou crâmanas (Prâtimoksha), 3, 5, 8, 12, 75, 96, 169, 173, 176, 184, 196, 199, 209, 253, 255. Leur rôle dans la sanctification, 8, 75, 237, 253. On les lit tous les demis-mois, 178 et s., 184 et s., 196, voy. **Uposatha**. Voy. **Ordination des crâmanas**.

Commandements et règles de conduite pour les bhikshunis, 183. Les huit commandements pour les nonnes, 179.

Les 58 commandements du Sûtra du filet de Brahma, pour les bodhisatwas, 23, 27, 29 et s., 31 et s., 176, 184, 196, 207 et s., 209, 245 et s., 255. Tout le monde doit les accepter, observer, réciter, prêcher, enseigner, expliquer, lire et écrire, 31, 32, 65, 84, 88, 92, 207. Chaque classe d'êtres peut et doit les accepter, 31, 73, 75, 94, 207, 237. Chaque souverain ou fonctionnaire public doit les accepter, 40, 84, 98. Il faut les prêcher toujours, afin de convertir les êtres et de faire leur salut, 53, 84, 92, 207. On doit les lire et interpréter chaque jour, mais il est défendu de le faire si l'on n'en est pas capable, 52, 53, 93. Défense de les prêcher devant certaines catégories de gens, 78, 93. Il faut les savoir par cœur, 92. On les lit tous les demis-mois, 31, 70; voy. **Uposatha**. Il faut les faire réciter auprès des morts, 53, 92, 97. On doit les réciter pour effacer les péchés, 76, 210, 214. Les saints les annoncent aux êtres, 24, 85, 251. Ils sont annoncés sans cesse par les Bodhisatwas et les Buddhas du passé, du présent et de l'avenir, 83, 84. On les appelle les **Commandements des trois**

catégories, 242, 246 et s., 253. La volonté de les violer est un des plus graves péchés, 78, 98. Avantages qu'ils procurent à celui qui les observe, 86, 207, 209, 247. Leurs qualités caractéristiques, 87. L'observation de ces commandements constitue la conduite des Bodhisatwas, la voie du salut suprême, le Mahāyāna, 8, 87, 88, 99, 233 et s., 245, 247, 254. Leur arrangement dans un ordre plus logique, 89 et s. Voy. **Ordination** des Bodhisatwas.

Les huit commandements, 43.

Compassion. Voy. **Miséricorde.**

Concile (Le premier) des cinq-cents, 1.

Confesseurs du clergé, 174 et s., 183 et s.

Confession. Voy. **Péchés et Uposatha.**

Confucius, 90, 118, 120.

Conjurations (Les) sont défendues, 61.

Consécration. Voy. **Ordination.**

Constellations. Les vingt-huit constellations de l'écliptique, 151.

Conversion. Il faut s'appliquer à la conversion des autres, 36, 49 et s., 53, 63, 72, 80.

Coreligionnaires. Voy. **Maitres.**

Couleurs des quatre points cardinaux, 151.

Coups (Défense de donner des), 38, 90.

Couvents. But des couvents, 6, 94, 99.

Leur fondation et leur entretien, 100, 148. Cotisations pour l'érection et l'entretien des couvents, 100, 127, 148, 199 et s. C'est un devoir sacré de fonder des couvents, 72, 95. Laïques qui les administrent, 100. Possessions des couvents, 58, 127 et s. Leurs revenus, 127 et s., 196, 199 et s. Les autorités sont coupables de péché s'ils sécularisent les couvents, 81, 95. La loi défend aux femmes de visiter les couvents, 141. Couvents et temples qui ont ou n'ont pas le droit de conférer l'ordination 102, 207, 232.

Temples, chapelles, salles etc. des couvents. La salle du Triratna, 101, 133, 140, 144, 149, 152, 157, 159, 161, 166, 173, 175, 176, 183, 187, 197 et s., 203, 204, 218 et s. Chapelle de Bodhidharma, 6. Chapelle pour les âmes des moines défunt, 145. Temple pour prier pour la pluie, 150. Dépendance du couvent, construite au cœur de la paroisse, 198. Salle destinée aux pré-

dations, appelée la salle du Dharma, 133 et s., 140 et s., 173, 202, 205, 207, 232. Salle du dhyāna, voy. **Dhyāna.** Salle de réception, 136, 139. Salle pour les malades, 131. Imprimerie, 132, 142. Bibliothèque, 133, 143. Réfectoire, 173, 177, 183, 205. Cuisines à part à l'usage des laïques, 103.

Couvent de la Lumière Occidentale, 3. Couvent de Chao-lin, 107. Couvent pour l'exercice du Dhyāna, 122. Couvent où séjournent les Nuages, 210. Couvent de la Source bouillonnante, 210.

Voy. **Discipline et Disputes.**

Cramana, 8, 96, 208 et s. Voy. **Ordination.**

Crāmanera, 174 et s., 177 et s., 201, 208 et s., 252 et s. Voy. **Ordination.**

Crāwaka, 45, 50, 212, 215, 224, 252, 254.

Crémation des moines, 145, 228 et s.

Leur crémation vivante, 228 et s.

Csoma de Körös, 11.

Quddhodana, 26.

Cuisiniers des couvents, 103. Cuisiniers ambulants, 217.

D.

Daça-bala, 20, 237.

Daça-bhūmi. Voy. **Stages.**

Daça-cila. Voy. **Commandements.**

Dāna, 21, 170, 219.

Dānapati, 59, 67 et s., 80, 112, 125, 133, 136, 198 et s., 211, 248. Les dons des dānapatis appartiennent au Sangha entier, 60, 128, 203. Voy. **Invitations.**

Décadence de la vie monacale, 7, 141.

Décadence des études scolastiques, 7.

Délits. Voy. **Péchés.**

Délivrer. Voy. **Sauver.**

Dénigrement. On doit se charger pour les êtres du dénigrement et de l'opprobre, 37, 91. Le dénigrement est défendu, 37, 90.

Désirs. Voy. **Souhaits.**

Dēwas (Les), 6, 32, 84, 122, 148, 155, 159, 203, 212, 223 et s., 231, 236, 239, 248, 252.

Dēwalokas (Les), 25, 252.

Dēwaloka-rādjas ou **Dēwa-rādjas** (Les), 62, 159, 239, 252.

Dēwa-yāna, 252.

Dhāranis, paroles magiques, 5, 125 et s., 149, 154, 158, 160 et s., 162, 165, 186

et s., 191, 193, 205 et s., 223. Les dhāranis de la miséricorde de Kwan-yin, 122, 152, 155, 157, 204 et s. La dhārani du khakkhara, 247 et s.

Dharma (Le), l'ordre universel, 18, 20, 28, 101, 162, 163, 167, 187, 215, 234, 238, 240. Le pécher du blasphème du Dharma, 189. Rotation de la roue du Dharma, 40, 141, 247. Voy. **Lotjana**.

Dharmaguptakas (L'école des), 2, 3, 185.

Dharmakāra, 2, 3.

Dharmakāya, 20, 176.

Dharmālokamukhas (Les 108), 21.

Dharmatrātadhyāna-sūtra, 4.

Dhūta, dhūtam, 196.

Dhūtāṅga (Périodes de), 69 et s., 97, 169, 196 et s. 201. Les douze dhūtāṅgas, 196, 208.

Dhyāna, 4, 6, 21, 77, 95, 96, 121, 134, 139, 153, 154, 165, 169 et s., 172, 185, 204, 206, 211 et s., 216 et s., 251; voy. **Pensée**. Les mondes du dhyāna, 14, 25. L'école du Dhyāna, 3 et s., 6, 7, 8, 95, 251. Les périodes du dhyāna, 69, 72, 95, 169 et s. Comp. **Souhaits**.

Discipline. Règlement sur la discipline dans les couvents; voy. **Lois de Pureté du Poh-tchang**.

Disputes. Il n'en doit pas surgir dans les couvents, 58. Voy. **Polémiques**.

Divination (Défense de la), 61, 64, 98.

Djambudwipa (Le), 149, 238.

Djātaka (Un) de Buddha, 121.

Djāti, 124.

Donateurs des couvents. Voy. **Dānapati**.

Donner. Voy. **Renoncement et Sacrifice**.

Dragons, 239. Ils causent les orages et les pluies, 100, 148 et s., 156, 158. Leur identification avec les Nāgas, 148. Les dragons des points cardinaux, 151. Le Dragon Azuré, 150, 152. Voy. **Rois-dragons**.

Duhkha, 243.

E.

Eau purifiante dans les cérémonies religieuses, 122, 124, 152 et s., 156, 187; voy. **Amṛta**. L'eau est identifiée avec le nord, 151.

Eclectisme du buddhisme de la Chine. Voy. **Syncretisme**.

Ecoles ou Sectes. Les cinq écoles basées sur différentes rédactions du Winaya-piṭaka,

1 et s. Ecole du Thien-tai, 2, 4, 229, 231. Ecole du Winaya de la montagne du Sud, 3, 7, 96. Ecole du Dhyāna, 3 et s., 6, 95. Ecole de Hien-chou, 4. Ecole de la Pénitence, 4, 96. Ecole de la Miséricorde, 5, 95. Ecole du Pays de la Pureté, 5, 97, 98. Ecole des Mystères ou du Yoga, 5, 97, 98, 206. Ecole du Lotus, 5, 138. Ecole des Sarvāstīwādins, 2, 7. Fusion des Ecoles, 4 et s., 7, 12.

Ecriture sainte (L'). Sa division en trois parties, 1. Défense de la ruiner ou de la violer, 67. On doit la racheter lorsqu'elle est tombée entre les mains de mécréants ou d'hérétiques, 63, 94. Il faut en faire l'objet de soins idolâtres et lui sacrifier, 79, 94, 143. On doit l'écrire sur diverses étoffes, 79, 92. Les laïques se cotisent pour la faire réimprimer dans les couvents, 142. Il est défendu d'en prohiber le confectionnement, 81, 93. Prédications de l'écriture sainte dans les couvents, 132 et s.

On doit réciter les écrits saints lorsqu'il se commet beaucoup de péchés, 73; lors des dangers, des désastres, des révoltes etc., 72 et s., 93, 94, 148 et s., 159, 185; dans toutes les autres occasions, 72, 79, 92, 172. On récite les écrits saints auprès des malades, 72, 93; pour les mourants et les morts, 53, 72, 92, 97, 102, 127, 131, 144 et s., 207. Collections d'écrits sacrés dans les couvents, 7, 143. Voy. **Sūtras**, **Winaya**.

Ecuelle des moines mendiants, 121, 124, 152, 197 et s., 208 et s.

Empêchements à la béatification. Voy. **Péchés de révolte**.

Empereur (L') est père et mère du peuple, 108. Il est le chef de toute religion, 130. On prolonge sa vie par des actes de miséricorde envers les animaux, 116, 117. Service aux couvents à son intention, 170. Souhait pour sa prospérité, 248. Les empereurs doivent recevoir les commandements, 40, 98. Ils ont souvent favorisé l'Eglise, 108.

Encensoir que l'on tient à la main lorsqu'on s'entretient avec les saints, 52, 122, 154, 238.

Endurance (L'), vertu des bodhisatwas, 17, 102.

Enfer (L'), 5, 67, 119, 160, 163, 205, 211, 213, 240; voy. **Awitji**. Rédemption des âmes de l'enfer, 5, 160, 163; leur réfection, 205 et s.

Enseigner. Chaque bodhisatwa est obligé d'enseigner les principes du Mahâyâna, sans en intervertir l'ordre, 50 et s., 57, 72, 77; voy. **Commandements, Conversion, Instruire et Sermons**.

Enseignement. Il faut demander et accepter l'enseignement des religieux avancés en âge, 55.

Esclaves (Défense d'avoir ou de faire le commerce des), 48, 54, 90, 102. Il faut racheter les religieux qu'on voit vendre comme esclaves, 63, 91.

Esprits. Voy. **Fantômes**.

Etables dans les couvents, 110 et s.

Etangs. Voy. **Viviers**.

Etude (L') des sûtras de toutes les écoles est prescrite, 52. La période de l'étude en été, 205. Les études scolastiques sont négligées en Chine, 7.

Excommunication. Voy. **Expulsion**.

Excursions mendiantes. Voy. **Dhû-tânga et Tournées**.

Excuses (On doit toujours accepter les) 38, 90, 96.

Expulsion hors du clergé ou du couvent, 5, 33 et s., 175, 181 et s., 192, 200, 204, 205.

F.

Fah-tsang ou Kwoh-yih, 4.

Fah youen tchou lin, nom d'un ouvrage chinois, 12, 253.

Fantômes et esprits (Les) ne sont pas honorés par les religieux, 75; ils poursuivent ceux qui violent les commandements, 79. Les huit classes de fantômes, 32.

Fan wang king. Voy. **Sûtra du filet de Brahma**.

Fan yih ming i, nom d'un ouvrage chinois, 2, 21, 170, 249.

Félicité (Les huit champs de), 46, 60.

Fêtes annuelles des saints buddhiques, 6.

Feux. Défense d'allumer des feux dans certains mois de l'année, ou d'en faire sans nécessité, 49, 89.

Filets (Défense d'avoir des), 46, 90.

Foi (Nécessité de cultiver la), 39, 65, 233 et s., 238, 242, 250.

Forces (Les cinq), 21. **Les dix forces** (da-ca-bala), 20, 237.

Fouet à moustiques, 138 et s.

Fouh, 138.

Fouh tsou thoung ki, nom d'un ouvrage chinois, 114, 116, 117.

Foung-choui, 100, 101, 128, 148, 198 et s., 226. Professeurs du *foung-choui*, 101.

G.

Gandharwas (Les), 32.

Garotter. Défense de garotter les gens, 63.

Garudas (Les), 32.

Gautami, 179.

Gelübde der Buddhisten, 255.

Généraux célestes (Les), 155.

Geschiedenis van het Buddhismus in Indië, 3, 21, 138.

Gogerly, 11.

Grdharakûta, 194.

Grimblot, 11.

Guerre. Horreurs de la guerre en Chine, 108. Rôle du dieu de la Guerre (Kwan-ki) dans les couvents, 109.

Guerriers. Voy. **Armée**.

Gurius, 255.

H.

Han Yü, 227.

Hérésies (Défense d'embrasser ou d'enseigner les), 45, 50, 58, 66, 94, 123.

Hérétiques (Il est défendu de prêcher les commandements devant les), 78, 93.

Hiao, la soumission, 107, 108. Voy. **Obéissance et Soumission**.

Hien-chou (L'école de), 4.

Hinayâna (Le), 3, 7, 45, 58, 66, 94, 96, 185, 209, 247, 252.

Hioh fouh khao hioun, nom d'un ouvrage chinois, 112, 116.

Histoires du Nord de l'Empire, 146, 147.

Histoires du Sud de l'Empire, 98, 113, 138.

Histoire de la dynastie des Soung, 104, 105.

Histoire de la dynastie des Ming, 107.

Hospitalité exercée à l'égard des religieux étrangers, 44, 59, 129 et s., 201. Hospitalité envers les laïques, 129 et s.

Huen-tchwang, 5.
Hwoui-kho, 4.
Hwoui-youen, 5.

L.

Images. On doit racheter les images des saints et de ses parents, 63, 91.
Imprimerie (L'art de l') en Chine, 92.
Incantations (Défense de causer la mort au moyen d'), 32.
Incendiarisme prohibé, 49, 90, 95.
Incontinence. Voy. **Luxure**.
Indra, 25, 109, 166 et s., 197 et s., 202 et s., 239, 252. Les cieux d'**Indra**, 125; voy. **Trayastrinças**.
Indriyas (Les cinq), 21.
Initiateur. Voy. **Ordination**.
Injure (Défense de l'), 37, 38, 48, 90.
Instructeur-atjárya, 208, 241, 244.
Instruire. Les bodhisatwas doivent toujours instruire les êtres, 37, 63. Voy. **Enseigner**.
Insulte. Voy. **Injure**.
Insurgés. Défense de contempler la lutte entre des insurgés, ou d'être leur messager, 64, 90. Voy. **Armée**.
Invitations faites aux religieux par les dānapatis, 59, 60 et s., 128, 198, 201 et s.

J.

Jen hiang, 217.
Jeûne. Voy. **Abstinence**.
Jeux de hasard (Défense de jouer ou de regarder les), 64, 97.
Jih tohi louh, nom d'un ouvrage chinois, 104, 107.
Julien (Stanislas), 232.

K.

Kâcyapa, 1. Le Buddha Kâcyapa, 188.
Kâcyapiyas (Ecole des), 2.
Kâlayaças, 185.
Kalpa (Le) d'Eclat et de Gloire, et celui des Etoiles et des Constellations, 189 et s. Le kalpa de l'Excellence, 26, 189 et s.
Kanakamuni, nom d'un Buddha, 188.
Kandjour (Le), 11.
Kao sang tch'wen, nom d'un ouvrage chinois, 2, 11.
Kâmadhâtu, Kâmâwatchara ou Kâmaloka (Le), 252 et s.

Karma, 170, 244 et s.
Karmadâna, 134 et s., 139 et s., 144, 167, 170 et s., 174 et s., 183 et s., 187, 197, 201 et s., 205, 212, 214, 232 et s.
Karmâtjârya, 208, 241, 244.
Kashâya, 70, 74, 139, 140, 197 et s., 202, 209, 218.
Kaundinya, 134.
Kern, 3, 21, 138, 221, 237.
Khai-youen chih kiao louh, nom d'un ouvrage chinois, 12.
Khakkhara ou bâton des moines mendians, 69, 134, 197, 242, 247 et s., 249 et s.
King tsang, nom chinois du Sûtra-pitaka, 1.
Kinnaras (Les), 32.
Kiou hiang, 217.
Kou-chan, nom d'un montagne, 210.
Kou kin thou chou tsih tch'ing, nom d'un ouvrage chinois, 2, 112, 113, 116, 117, 229, 232.
Krakutjhanda, nom d'un Buddha, 188, 189.
Kshânti, 21.
Kumâradjiwa, 2, 10, 11, 147, 221.
Kwan-ti, dieu chinois de la Guerre, 109.
Kwan-yin, 122, 133, 149, 152, 155, 157, 159, 162, 163, 204 et s., 232.
Kwoh-yih, 4.

L.

Lait (Usage du), 102.
Lalitawistara, 21.
Langkâwatâra-sûtra, 4.
Leou-tchi, nom d'un Buddha, 189.
Liang (Dynastie des), bien disposée pour le buddhisme, 98, 113.
Libération des êtres vivants. Voy. **Sauver**.
Lien-ché kao hien tch'wen, nom d'un livre chinois, 5, 7, 138.
Lièvre dans la lune, 231.
Li ki, ouvrage chinois, 91, 118.
Lion (Le), le symbole de Çâkyamuni, 83, 133.
Liou-li; c'est peut-être le wâidûrya, 157 et s., 221.
Livres d'histoire de la dynastie des Wei, 103, 146.
Livres de la dynastie des Liang, 113.
Livres de la dynastie méridionale des Ts'i, 138.

Livres de la dynastie septentrionale des Ts'i, 146.

Livres nouveaux et livres anciens de la dynastie des Thang, 104, 228.

Lois de Pureté du Poh-tchang (Les), nom d'un ouvrage chinois, 2, 3, 99, 150, 182, 202.

Lotjana, 14 et s., 20 et s., 23 et s., 26, 28, 85, 94, 136, 173, 183, 211 et s., 225, 244 et s., 251. Voy. **Dharma**.

Lotus (Ecole du), 5, 138. Le trône de lotus de Lotjana représente l'univers, 15, 20, 225.

Lotus de la Bonne Loi, 11, 237.

Louh tsang, nom chinois du Winaya-pitaka, 1.

Loun tsang, nom chinois de l'Abhi-dharma-pitaka, 1.

Loun yü, ouvrage classique chinois, 120.

Loung. Voy. **Dragons**.

Lu (Monts de), 5.

Lumière (La) cosmique ou solaire, représentée comme un Buddha, 25, 101, 121, 157, 186, 187, 189, 216, 221 et s., 225 et s. Voy. **Cakysamuni**.

Lune. Voy. **Lièvre**.

Luxure (Prohibition de la), 34, 67, 92, 97, 111, 247, 251. Défense de regarder la luxure d'autrui, 68. Défense de causer la luxure d'autrui, 61, 62, 92, 111.

M.

MacGowan, 228 et s.

Madhyimayâna (Le), 253.

Magie religieuse, 5, 98, 206.

Mahâratnakûta-sûtra, 192.

Mahâsangha-winaya, 1, 12.

Mahâsâṅghikas (Ecole des), 1.

Mahâyâna (Le), 4 et s., 6, 94, 95, 96, 254. On doit l'accepter sans réserve, 19, 94, 163. Voy. **Enseigner et Conversion**.

Maheçvara, 14, 25 et s., 85.

Mahiçâsakas (Ecole des), 2.

Mahoragas, 32.

Maitres ecclésiastiques, 207, 210, 232 et s., 237. On doit toujours désirer de trouver de bons maîtres, 66. Il faut sacrifier tout pour subvenir à leurs besoins et à ceux des coreligionnaires etc., 41, 44, 93, 139. On doit leur demander des sermons, 44, 93, 139. Voy. **Atjârya**, **Upâdhyâya**, **Respect**.

Maitre-médecin, nom du soleil, 157 et s., 185.

Mâitréya, 215 et s., 238, 241. Collection de Questions relatives au Bodhisatwa Mâitréya, nom d'un ouvrage buddhique chinois, 215.

Malades (Devoir de soigner les), 46, 91, 131.

Mandârawa ou Mahâmandârawa, nom d'une fleur, 222.

Mandarins séjournant dans les couvents, 129. Les mandarins ordonnent parfois aux moines de célébrer des cérémonies; 156, 158.

Mandjuçri, 238, 241.

Mansuétude. Voy. **Miséricorde et mansuétude**.

Manuel d'escrime de Chao-lin, nom d'un ouvrage chinois, 107.

Manuscrits dans les couvents, 99.

Mantras. Voy. **Dhâranis**.

Mâras, esprits des ténèbres et du mal, 26, 106, 109, 123, 125, 133, 163, 166, 177, 185, 215, 217, 241.

Mârga, 243.

Mariti, 232.

Matricide, 74, 244.

Mâyâ, 26.

Méditation. Voy. **Dhyâna**.

Mémoires du département de Hang-tcheou, ouvrage chinois, 230.

Mémoires sur les Contrées Occidentales, 232.

Mendicité des religieux buddhiques, 8, 96, 196 et s. Voy. **Ecuelle et Tournées mendiantes**.

Mensonge (Prohibition du), 35, 90, 181, 251.

Messager. Défense de se faire messager des rebelles et de porter des ordres officiels, 47, 64, 90.

Messes pour les morts, 5, 6, 98, 102, 126, 127, 146, 206, 207, 250.

Mesures. Défense d'user de mesures trop petites, 63, 90.

Mets (Défense de préparer des), 61, 90, 103. Mets défendus, voy. **Ail, Oignons, Poireau, Oeufs, Viande**.

Meurtres qui excluent de l'acceptation des commandements, voy. **Péchés**. Il est absolument défendu de venger un meurtre, 47, 54, 90. Voy. **Tuer**.

Mih khoh hwoui si, nom d'un ouvrage chinois, 117.

Militarisme au sein du clergé, 103 et s.

Miséricorde envers tous les êtres, 5, 6, 89, 110 et s. Ecole de la Miséricorde, 5, 95.

Miséricorde et mansuétude, 18, 33, 34, 36, 38, 42, 48, 51, 53, 58, 61, 63, 80, 89 et s., 94, 97, 100, 102 et s., 110 et s.

Moines (Occupations des), 6, 94, 99 et *passim*. Ils n'ont pas de possessions personnelles, 97, 127 et s., 196. Leur argent de poche, leur défroque, équipement et petit avoir, 69, 128.

Dignités diverses conférées aux moines dans les couvents, 58, 133, 166, 169. Le chef de couvent, voy. **Abbé**. Moines chargés des prédications, 58, 132 et s., 137, 167, 174 et s., 177 et s. Chefs du dhyāna, 58, 95; voy. **Karmadāna**. Moines chargés de la surveillance dans la salle du dhyāna, 134. Moines-administrateurs des biens du couvent, 127, 168. Moines chargés de la réception des étrangers, 130, 136. Moines qui étudient l'écriture sainte, 133. Moines-infirmiers, 131. Moines-écrivains, 132, 135, 142, 173. Moines chargés de l'imprimerie et de la surveillance des écrits saints, 142, 143. Moines qui ont la surveillance des étables et des viviers, 110. Moines chargés de la cuisine, 103. Moines mendians, 197 et s., 199 et s.

Numérotage annuel des moines, 201 et s. Leurs élèves, 207. La crémation, 145, 228 et s. Leur crémation volontaire de leur vivant, 228 et s.

Moines combattants, 104 et s. Moines itinérants, 44, 59, 129, 131, 139, 141, 200; comp. **Tournées mendiantes**.

Monastères. Voy. **Couvents**.

Mort (Défense de posséder ou de vendre des instruments pouvant causer la), 46, 63, 90. Défense de causer la mort d'un être, 32, 89, 92. Voy. **Sauver**.

Morts (Culte des), 5, 6, 144 et s., 207. Voy. **Enfer**, **Écriture sainte** et **Messes**.

Moudre (Défense de), 61, 90, 103.

Mouvements mystiques des mains et des doigts (mudras), 5, 206.

Mūla-grantha, 249.

Musique (Défense de prêter l'oreille à la), 64, 68, 97.

Mystères (Ecole des), 5, 97.

N.

Nāgas (Les), 32, 122, 148, 159, 248.

Nāgarādja, 148 et s.

Nāgārdjuna, 3, 4.

Naissances (Les quatre catégories de), 161, 164, 239.

Nāmarāpa, 124.

Nan-chan louh tsoung, nom d'une Ecole, 3.

Nanda, 149.

Naraka (Le), 193.

Nidānas (Les douze), 22, 121 et s., 124. Les quatre nidānas, 163.

Nirgrantha-sūtra, 235.

Nirmānaratis (Les), 252 et s.

Nirodha, 243.

Nirwāna, 8, 123, 188, 215, 223 et s., 226, 234, 254.

Nirwāna-sūtra, 235.

Nonnes, 179 et s., 183. Institution de l'ordre des nonnes, 179.

Notes on Chinese Literature, 107.

Novices. Voy. **Crāmanéra**.

Nourriture. Voy. **Mets**.

O.

Obéissance et soumission aux parents, aux maîtres religieux, au clergé, 30, 33, 34, 38, 39, 40, 48, 51, 54, 61, 81, 83, 107 et s.

Oeils de dragon, 218.

Oeufs; défense d'en faire usage, 102, 111.

Oeuvres (Les bonnes); défense de les neutraliser, 64, 92.

Offrandes; pour obtenir de la pluie, 151, 155; pour obtenir le beau temps, 157, 159; à Indra, 166; aux Buddhas des dix points cardinaux, 187; aux reliques du Buddha, 223; aux pagodes, 225. Offrande lors de l'acte de la pénitence qui précède l'ordination, 211 et s. Offrande du soleil à la lumière cosmique, 222 et s. Comp. **Sacrifier**.

Oignons; défense d'en faire usage, 42, 97.

Om mani padmē hum, 248.

Ordination, ou acceptation des commandements, 8, 94.

L'ordination des crāmanères ou l'acceptation des dix commandements capitaux, 184, 208 et s., 211, 244, 252.

L'ordination des crāmanas ou bhikshus,

ou l'acceptation des commandements du Prātimoksha, 8, 178, 208 et s., 211, 237, 244, 253.

L'ordination des bodhisatwas, ou l'acceptation des commandements du Sūtra du filet de Brahma, 56, 74, 75 et s., 94, 96, 103, 172, 183, 206 et s., 209 et s., 211, 233 et s., 244, 250 et s.; Programme de l'ordination, 209 et s.; le chapitre, 208, 238; l'initiateur, 207 et s., 210, 217, 232 et s., 237, 251; le diplôme, 129. Les serments de l'ordination, 210; l'acte de pénitence, 211 et s., 241, 242 et s.; la brûlure du crâne etc., 50 et s., 217 et s., 227 et s. Nécessité de cette ordination pour le salut suprême, 235 et s. Péchés qui excluent de l'ordination, 210, 241, 244; voy. Péchés. Description de l'ordination par Gurius, 255.

Ordre universel (L'). Voy. Dharma et Lotjana.

Ordres officiels. Voy. Messager.

Orgueil (Commandement relatif à l'), 55.

P.

Pagodes. Leur raison d'être, 101. Elles contiennent des reliques ou une image de Buddha, 223 et s., 225 et s. Elles sont érigées sur les cendres des moines, 145. Illumination des pagodes, 170, 226. Devoir d'élever des pagodes, 72, 95. La Pagode des trois animaux, 231.

Paillarder (Défense de). Voy. Luxure.

Pantja-wāiramāṇi, 36, 251. Voy. Commandements.

Paradis occidental (Le), 5, 144 et s., 161, 205.

Parādjika ou Parādjita. Voy. Expulsion.

Paramitās (Les six), 21, 47, 163, 234.

Pardonner (Devoir de), 38, 90, 96.

Parfums (Défense de faire usage de), 43, 68, 252.

Parinirwāna, 235.

Paroles magiques. Voy. Dhāraṇis.

Parricide, 74, 244.

Pātra. Voy. Ecuelle.

Patriarches de l'Eglise, 1, 3. Voy. Hwoui-kho, Upagupta et Upāli.

Pays de la Pureté (L'école du), 5, 97.

Péchés. Les sept péchés de révolte qui excluent de l'ordination, 43, 48, 54, 74,

75, 76, 77, 190, 210, 241, 244. Les cinq péchés de révolte, 188, 189. Les huit péchés qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, 43, 84, 161, 163, 164. Péchés qui nuisent à la pureté du corps, de la bouche et de la pensée, 54, 174, 190. Le blasphème contre le Dharma, le plus grave des péchés, 189. Les trois catégories de péchés, 190 et s. Les péchés secondaires qui font souillure, 41 et s.

Défense de divulguer les péchés d'autrui, 36, 43, 90. Défense d'induire autrui au péché, 92. Il faut réciter les écrits saints lorsqu'il se commet beaucoup de péchés, 73.

Effacement des péchés par la confession, le repentir et la pénitence, 5, 6, 33, 56, 76, 96, 124 et s., 161 et s., 172 et s., 184 et s., 195, 207, 210, 211 et s., 242 et s., 250. Méthode selon le Sūtra du filet de Brahma, 211 et s. Autres méthodes, 185 et s., 194 et s., 211. Effacement des péchés au moyen de la lumière, 194 et s.; au moyen des dhāranis, 186, 191; par la prononciation des noms des Buddhas, voy. Buddhas. Signes qui se manifestent lorsque les péchés sont effacés, 56, 76 et s., 210, 211, 216 et s., 233, 251. Voy. Ordination et Commandements.

Pénitence (L'école de la), 4, 96. Voy. Péchés.

Pensée (La) possède une force effective et peut produire des phénomènes, 4, 5, 95, 122, 135, 153, 154, 172, 212, 217, 243, 251. Comp. Dhyāna.

Père-bœuf (Le), 119, 163.

Persécutions de l'Eglise prohibées sous peine de péché, 81 et s., 95. Défense de causer la persécution des frères dans la foi, 82, 90.

Piler (Défense de), 61, 90.

Pitiè. Voy. Miséricorde.

Plantes (Il est très vertueux que de ne pas blesser les), 66.

Pluie (Cérémonies pour obtenir et pour faire cesser la), 149 et s., 156 et s.

Poh-tchang (Mont de), 2.

Poids (Défense d'user de faux), 63, 90.

Poisons (Défense de préparer des), 61, 90.

Poissons. Voy. Viviers et Viande.

Poireau; défense d'en faire usage, 42, 97.

Polémiques (On doit cultiver dans les autres une absence de), 38. Voy. Disputes.

Pores; défense d'en avoir, 64, 89.
Posadha, 173.
Possédé (Défense d'être), 62, 98.
Pou-sat (*Posadha*), 173.
Pradjnâ, 18, 21, 163.
Prâtimoksha (Le). Voy. Commandements et *Uposatha*. Les dix prâtimokshas du Sûtra du filet de Brahma, 28 et s., 30, 32 et s., 39 et s., 92, 246. Ce qu'il arrive à ceux qui les transgèrent, 39.
Pratyekabuddha, 212, 215, 253 et s.
Prawrajya, 207.
Prédicateurs. Voy. Moines.
Prédications. Voy. Sermons.
Prétas (Les), 33, 163.
Prêtres buddhiques, 102, 207.
Promesses. Voy. Vœux.
Propagande, 132 et s. Voy. Commandements et Ecriture sainte.
Pureté de la bouche, du corps et des pensées, 178, 211, 236.
Purification. Voy. Eau et Péchés.

Q.

Querelles (Prohibition des), 38, 52.

R.

Râdjagrha, 194.
Rançonner. Défense de rançonner les gens, 51, 63, 90.
Rangs (On doit prendre place selon une ordonnance régulière des), 71, 177.
Rebelles. Voy. Insurgés.
Refuges (Les trois), 80. Voy. *Triratna*.
Reliques des Buddhas, 223, 226, 227 et s.
Renaissance (La), 53, 123, 125, 163, 252 et s. Les six stades de la renaissance, 53 et s., 236, 239. Les stades inférieurs de la renaissance, 33, 39, 84, 123, 162, 164, 167, 188, 193, 213, 236, 240, 252.
Renoncement aux choses du monde, 17, 57, 91, 127 et s. Voy. Ascétisme.
Repentance (On doit pousser les autres à la), 43, 96, 172. Voy. Péchés.
Repos (La période du), 59, 69, 72, 169, 201 et s., 203 et s.
Répugnance. Voy. Aversion.
Respect dû aux maîtres et coréligionnaires, 40 et s., 44, 81, 139. Les religieux ne donnent pas de marques de respect

au souverain, ni aux parents, ni aux fantômes et esprits, 75.
Retraite religieuse dans les couvents, 201 et s. Voy. Repos.
Révolte (Défense de fomenter la), 47.
Rites. Voy. Cérémonies.
Roi-Médecin (Le), nom du Bodhisatwa-Soleil, 185 et s., 221 et s., 225 et s.
Rois-dragons, 148 et s., 153 et s. Comp. Dragons.
Ryauon Fujishima, 4, 7, 8.

S.

Sacrifier. On doit sacrifier son corps etc. pour le donner aux bêtes sauvages etc., 51, 91, 217, 220 et s. Il faut sacrifier toutes ses possessions pour le bien des autres, 41, 59, 91, 127 et s. Comp. Offrandes.
Saddharma-pundarika-sûtra. Voy. Sûtras.
Sagara Nâgarâdja, 148, 150.
Sagesse suprême (La). Voy. Bodhi.
Salut (Le). On doit conduire les êtres au salut, 8, 34, 91, 110 et s., 160. Comment on s'acquitte de ce devoir lorsqu'il s'agit des animaux, 121 et s. La cloche du couvent peut conduire les êtres au salut, 160. Voy. Souhaits et Serments.
Salut suprême (Le). Voy. Voie du salut suprême.
Samâdhi, 16, 18, 20, 25, 152, 187 et s., 221 et s., 224, 225 et s., 230 et s.
Samantabhadra, 163.
Sam-tsang, nom chinois du Tripitaka, 1.
Samudaya, 243.
Samyagdrichti, 86.
Sanctification. Voy. Salut.
Sang Tchao, 9, 11.
Sangha (Le), 33, 101, 127 et s., 238 et s., 240, et *passim*. Les possessions du Sangha, 60, 127 et s., 192, 203.
Sanghâti, 232.
Sanskâra, 124.
Sapta-ratna, 158.
Sarwadjnâ, 88, 247.
Sarwârthasiddha, 26.
Sarwâstiwâdins (Ecole des) et son wi-naya, 2, 7, 249.
Sauterelles (Expulsion des), 159.
Sauver. Le devoir de sauver et de protéger les êtres vivants, 33, 34, 53, 63, 91, 108, 110 et s., 112, 125, 131, 247.

Bénédictions qui découlent de l'observation de ce devoir, 114 et s. Voy. **Morts**.

Sébille des moines mendiants. Voy. **Ecuelle**.

Sécheresse, 100, 148 et s., 156, 157. Les démons de la sécheresse, 153.

Sectes de végétariens, 112. Voy. **Ecoles**.

Sensations agréables; défense d'en désirer, 69.

Sentiers du début (Les dix), 17, 21, 31, 39, 50, 66, 77.

Sept Suttas Palis, 11.

Serments de ne pas violer les commandements, 67 et s., 95, 165, 166 et s., 169, 207, 214, 242. Serments d'accepter les commandements, 210, 233. Serment de vouloir s'instruire, 166, 243. Serments d'amener soi-même et les autres au salut, 161, 166, 204, 243 et s. Serments des Buddhas et Bodhisatwas, les engageant à travailler au salut des êtres, 238.

Sermons de Buddha, 14, 26 et s., 121 et s., 141, 144, 149, 185, 190. Sermons des Buddhas, 85. Sermons de Lotjana, 16 et s., 20, 23 et s.

On doit demander des sermons aux prédateurs qui viennent d'ailleurs, 44, 93. On doit toujours assister aux sermons, 45, 93, 205. Les Buddhas et les autres saints assistent aux sermons, 135, 139. Jours fixes destinés aux sermons, 136 et s. Sermon pour l'ouverture de la retraite religieuse, 202. Sermons dans la période de repos, 205. Règles à observer pour les sermons, 80 et s., 133 et s., 138 et s., 205. Voy. **Commandements**, **Ecriture sainte**, **Enseigner**, **Moines**.

Sih-toh'ang, 249 et s.

Si-youh ki, nom d'un ouvrage chinois, 232.

Signes du pardon des péchés. Voy. **Péchés**.

Siou. Voy. **Constellations**.

Skandhas (Les cinq), 22.

Soleil (Le) représenté comme un Bodhisatwa, 15, 20, 21, 158, 185, 215, 221 et s., 225 et s., 228 et s., 231. Comp. **Lumière**.

Songes (Défense d'interpréter les), 61.

Sonnette magique, 5, 154.

Sorcellerie (Prohibition de la), 61, 98.

Souhaits pour le bien de soi-même et pour la sanctification des autres, 69, 80, 85, 95, 121, 125 et s., 154, 160 et s., 185, 191, 213 et s., 215 et s., 248. Ils sont une forme du dhyāna, 95, 165, 172. Souhaits lors des offrandes, 212.

Soumission. Voy. **Obéissance**.

Sou Toung-pho ou **Sou Tszé-tchen**, 112.

Sparça, 124.

Stages. Les dix stages de sainteté des Bodhisatwas (daça-bhūmi), 16, 19, et s., 31, 66, 85, 145; voy. **Voie du salut**. Comp. **Renaissance**.

Sthawira, 132. L'école des Sthawiras, 1.

Sukhāvati, 5.

Suméru (Le mont), 186, 189, 195.

Suprême Médecin (Le), nom du Bodhisatwa-soleil, 185 et s., 187 et s.

Surāngama-sūtra, 204.

Sûtras. Le Sûtra du Filet de Brahma, 8 et s. Sa valeur pour la sanctification, 8, 99. Sa préface et son histoire, 9 et s. Son rôle, 12, 98. Différentes éditions et commentaires, 13. Origine de son nom, 26. Traduction de ce sûtra, 14 et s.

Sûtra des Mouvements de Brahma, 11.

Sûtra des quarante-deux Sections, 8. Les Sûtras des longs Agamas, 11. Sûtra d'Amitâbha, 5, 6, 144 et s., 205. Sûtra du Non-éternel, 131. Sûtra de la Lumière d'or, 121 et s., 159, 194 et s. Sûtra du grand parcours des Nuages et de la prière pour la Pluie, 149, 154 et s., 157. Sûtra des Rois-dragons des Mers, 156. Sûtra des Flammes wadjra rayonnantes, 157. Sûtra des Mérites des voeux primitifs du Tathâgata Lumière de *liou-li* du Maître-médecin, 157. Sûtra de la contemplation des deux Bodhisatwas Roi-médecin et Suprême Médecin, 185 et s., 187 et s., 194. Le Grand et Précieux Amas de Sûtras, 192, 215. Sûtra des exercices de pénitence pour les péchés contre les commandements mahâyânistes des trois catégories, 190. Sûtra du Samâdhi du Flambeau lunaire, 235. Buddhawatang-saka-mahâwâipulya-sûtra 4, 125, 234 et s. Dharmatrâta-dhyâna-sûtra, 4. Lalitavistara, 21. Langkâwatâra-sûtra, 4. Mahâratnakûta-sûtra, 192. Nirwâna-sûtra, 235. Nirgrantha-sûtra, 235. Sadharma-pundarîka-sûtra ou Sûtra de la Fleur du Dharma, 4, 5, 156, 220 et s., 225, 227, 229, 236, 254. Wadjra-prajñâ-paramitâ-sûtra, 156. Surângama-sûtra, 204. Voy. **Etude** et **Mâtrêya**.

Sûtras et winayas. Voy. **Ecriture sainte.**
Sûtra-pitaka, 1.
Syncrétisme de l'Eglise buddhique en Chine, 2, 8, 52, 209.

T.

Tablettes pour les âmes des moines défunts, 145.
Tapis pour s'agenouiller, 135 et s., 167, 202, 232.
Tatares (Les), 104, 105.
Tathâgata (Le) Lumière du Maître-médecin, 157. Le Tathâgata des Bénédicitions de la lumière du Soleil et de la Lune, 221 et s. Voy. **Buddhas.**
Ta Ts'ing louh li, le code chinois, 141.
Tchi-i (khai?), 4, 122.
Tchi-stüh, 13, 211.
Tohou-mi, 138.
Tohouh kia, 208.
Thaï p'ing kwang ki, nom d'un ouvrage chinois, 115.
Thien-tai (L'école du), 2, 4, 229, 231. Le grand Maître du Thien-tai, 122.
Thoun tchaï hien lan, nom d'un ouvrage chinois, 230.
Ti-tsang Wang, 205.
Tjakrawâla (Le), 160.
Tjampaka, 236.
Tjandana, 222.
Touh ching tsah tchi, nom d'un ouvrage chinois, 104.
Toung-chi, 100.
Tournées mendiantes des religieux, 69 et s., 97, 196 et s., 201, 250. Ce qu'il faut éviter quand on en fait, 70.
Transgressions. Voy. **Péchés.**
Transmigration des âmes. Voy. **Renaissance.**
Trayastringas (Les), 121, 252.
Trichnâ, 124.
Tripiṭaka (Le), 1, 7. Le Tripitaka du Japon, 7, 18.
Triratna (Le), 6, 40, 78, 82, 121 et s., 153, 207, 211 et s., 218, 220, 238 et s., 241, 251. Il est de trois sortes, 240. On doit toujours le protéger, 17, 108, 109. Ses possessions, 58, 128 et s. Le rôle de ses images dans les couvents, 101. Défense de mal parler du Triratna, 38, 62, 98.
Tsoung nan chan (Le), 3.

Tszè-hia, 90.
Tuchitas (Les), 252 et s.
Tuer (Défense de), 32, 46 et s., 53, 61, 62, 89, 102 et s., 108, 244, 247, 251. Voy. **Meurtres.**

U.

Ulambana, 206.
Upâdâna, 124.
Upâdhyâya, 32, 60, 74, 75, 133, 207 et s., 210, 237 et s., 241, 244.
Upagupta, le quatrième patriarche, 1.
Upâli, 1, 192, 215.
Upânanda, 149.
Upâsaka et Upâsikâ, 251.
Upasampadâ, 208.
Uposatha (l.) ou lecture des commandements, 43, 70, 96, 172 et s., 184 et s., 196. L'uposatha des nonnes, 179 et s., 182.

V.

Vache. Voy. **Bœuf.**
Vanter (se). Commandement sur le péché de se vanter, 37.
Végétariens (Sectes de), 112.
Véhicules (Les trois), 240, 254. Le Grand Véhicule, voy. **Mahâyâna.** Le Véhicule Moyen ou Véhicule des Pratyekabuddhas, 253, 254. Le Petit Véhicule, ou celui des Crâwakas, ou Véhicule Inférieur, 252 et s.; voy. **Hinayâna.**
Vengeance que l'on est obligée de tirer du meurtre de son père ou de sa mère, d'après Confucius, 90. La vengeance est absolument interdite, 47, 54, 90.
Vêtements des moines, 69, 74, 196, 197, 208. Voy. **Kashâya et Sanghâti.**
Viande ou poisson; défense d'en faire usage, 42, 53, 89, 102, 103, 156.
Victoire Précieuse, nom d'un Buddha, 121 et s. Ses dix titres, 123.
Vin. Voy. **Boissons enivrantes.**
Viviers pour sauver des animaux de la mort, 110 et s., 113 et s., 116.
Vœux. (On doit former continuellement des), 66. Voy. **Souhaits.**
Voie du salut suprême des Bodhisatwas, qui conduit à l'état de buddha, 17 et s., 21 et s., 23 et s., 25, 27, 31, 39, 50, 58, 66, 77, 81, 87, 88, 97, 99, 125, 161, 164, 165, 174, 181, 186, 193,

203, 204, 210, 213, 215 et s., 234, 247.
 Voy. Çākyas.

Vol (Prohibition du), 33, 62, 251.

W.

Waçawartins (Les). 253.
 Wadjra (Le), bâton magique, 5, 154, 206.
 Wadjrabodhi, 5.
 Wadjra-pradjnā-pāramitā-sūtra, 156.
 Wāicaradya, 237.
 Wāicramana, 62, 189.
 Wāidéhi, 217.
 Wāidûrya, 158.
 Wāirotjana, 162, 164.
 Watsiputriyas (L'école des), 2.
 Wēda. Voy. Indra.
 Wēdana, 124.
 Wiçwabhu, 188.

Y.

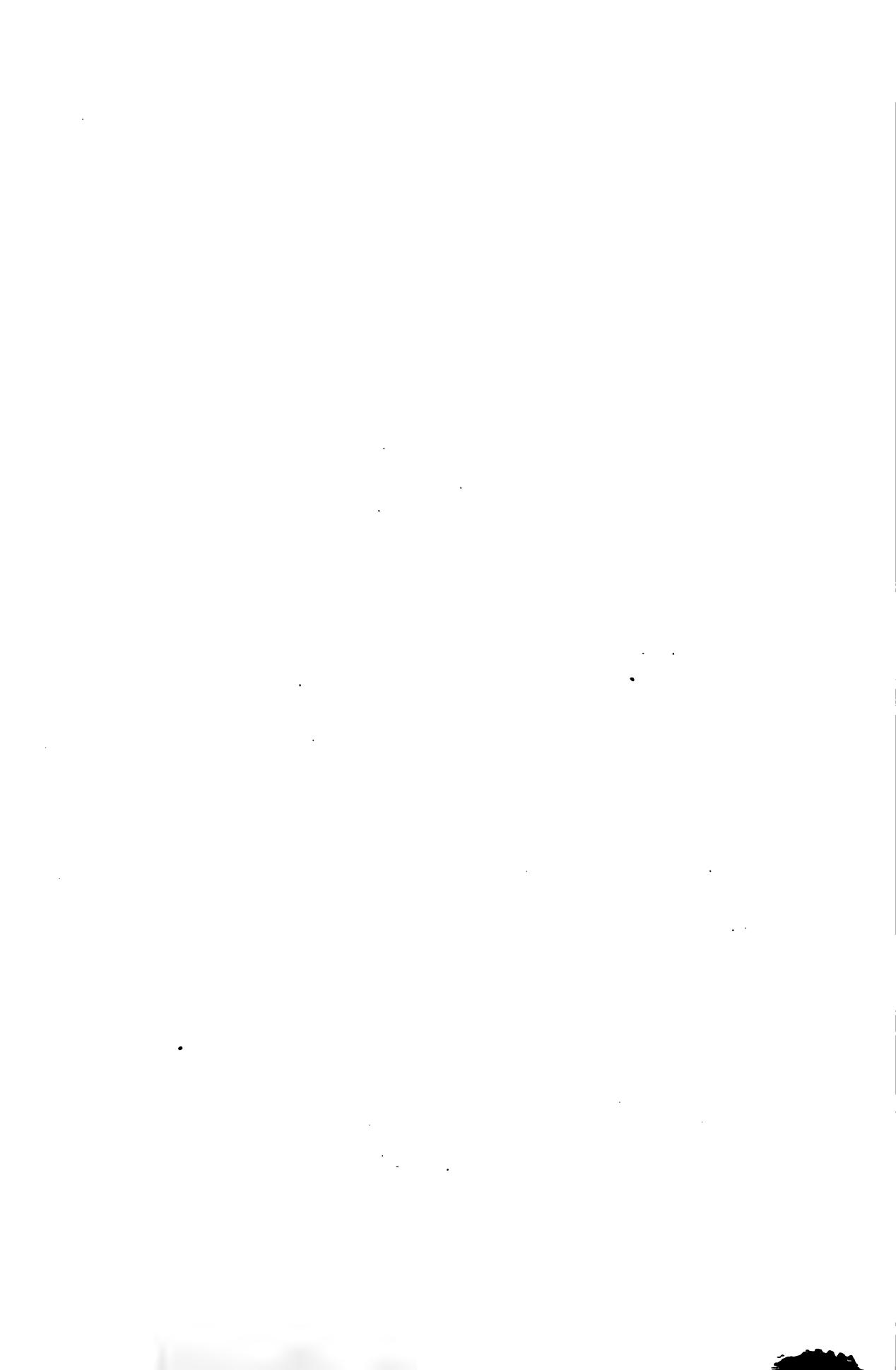
Widjnâna, 124.
 Winaya (L'école du), 3, 7, 96.
 Winayas et Sūtras. Voy. Ecriture sainte.
 Winaya-pitaka (Le), 1 et s., 215.
 Wipaçyin, 188.
 Wirya, 21.
 Wylie, 107.

Yakshas (Les), 32.
 Yama, le roi des morts, 252.
 Yama-déwalokas (Les), 25, 252.
 Yang, 151, 221.
 Yih king, livre classique chinois, 65.
 Yin, 151.
 Yoga (L'école du), 5, 206.
 Youen-hien, 210.

CORRECTIONS.

Page 8, ligne 7, au lieu de de Bodhisatwa, lisez: des Bodhisatwas, même à celle des Buddhas.

- » 17, » 25, » » » règles fondamentales, lisez: commandements capitaux.
- » 31, » 24, » » » de la voie qui conduit à la dignité de bodhisatwa, lisez: pour ceux qui marchent dans la voie des Bodhisatwas.
- » 32, » 15, » » » des Buddhas, lisez: qui produira un Buddha.
- » 34, » 30, » » » des lois pures à l'humanité, lisez: à l'humanité des moyens de se purifier.
- » 47, » 17, » » » premiers, lisez: premières.
- » 53, » 34, ôtez ainsi
- » 55, » 6, *au lieu de* 50, lisez: 43.
- » 58, » 9, » » » qui conduit à être Bodhisatwa, lisez: des Bodhisatwas.
- » 87, » 15, » » » sagesse, lisez: sagesse suprême.
- » 157, » 35, lisez: ô Tathâgata Lumière de *liou-li* du Maître-médecin.
- » 158, » 28, *au lieu de* le, lisez: la Lumière du.
- » 166, » 5, » » » enseigner, lisez: étudier.
- » 170, » 18, » » » le dieu, lisez: la lumière.
- » 204, » 12, » » » enseigner, lisez: étudier.
- » 210, » 23, » » » livres, lisez: manuscrits.



Recherches
sur
la Domination arabe, le Chiïtisme et les Croyances messianiques
sous le Khalifat des Omayades.

par

G. VAN VLOTEN.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

C' 1994

Deel I. N°. 3.

THE
HILDEBRAND
LIBRARY.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1894.



A V A N T - P R O P O S.

Dans les pages suivantes nous nous proposons d'étudier le développement du parti des Abbasides, dans le but de fournir au lecteur une appréciation exacte des motifs politiques et religieux qui déterminèrent la chute de la dynastie omayade. Car de quelque façon que l'on envisage la cause de cette dynastie on ne pourrait nier que sa perte n'ait été assurée à partir du moment où les partisans de la maison du prophète, représentée par les Banou Abbas, se soulevèrent pour la remplacer, ou plutôt à partir du moment où dans le Khorasān, dans l'extrême orient du khalifat, surgit un parti, prêt à appuyer de toutes ses forces les prétentions des Abbasides.

Notre tâche se réduit donc à la solution du problème suivant : quels furent les motifs qui poussèrent ces Khorasaniens à embrasser la cause de la maison du prophète ?

Tout d'abord cette solution paraît facile à trouver. Les chroniqueurs arabes, que nous consultons en premier lieu pour nous renseigner, font mention de l'organisation d'une mission ou propagande (*da'wa*) due à l'initiative des Abbasides et qui aurait préparé les esprits au règne des Banou Hachim (la maison du prophète). Nous serons donc autorisés à croire notre tâche accomplie lorsque nous aurons fait connaître la manière dont se fit cette propagande, lorsque nous saurons à qui elle s'adressa, enfin par quels arguments elle s'insinua dans les esprits.

Dans ma thèse „De opkomst der Abbasiden in Khorasan” (L'origine du parti des Abbasides au Khorasan, Leyde 1890) j'ai déjà tenté un effort dans cette direction. M'appuyant sur ce qui est rapporté par les historiens concernant la *da'wa* abbaside, j'ai taché dans cet ouvrage de suivre les événements du Khorasān jusqu'à l'avènement de la nouvelle dynastie. Mais quant au problème posé tout à l'heure, je n'ignorais point ne pas l'avoir résolu d'une manière satisfaisante. Je restais persuadé que de suivre le récit des chroniqueurs arabes n'était qu'adopter une tradition plus ou moins officielle, qui

AVANT-PROPOS.

ayant subi l'influence de la cour de Bagdad, masquait plutôt qu'elle ne dévoilait le véritable aspect des choses.

Ces recherches antérieures ne restèrent pas cependant tout à fait infructueuses. Elles m'ont permis non seulement de me former une opinion sur la valeur relative des sources arabes, mais ce qui est plus important encore, de constater l'existence de trois éléments d'un intérêt principal pour qui voudrait s'expliquer le triomphe de la cause des Abbasides. Ce furent (1^o) la haine invétérée d'une population assujettie contre ses oppresseurs de race étrangère (2^o) le chiitisme (le culte des descendants (de la famille) du prophète) (3^o) l'attente d'un libérateur ou Messie.

Dès lors il n'y eut plus de doute quant à la direction à suivre pour une enquête plus approfondie. Abandonnant la voie suivie par les chroniqueurs arabes, il fallait d'abord se rendre compte, de la condition des races subjuguées et de leurs rapports avec le peuple dominant, examiner ensuite comment ces rapports avaient pu influencer la propagation des idées chiitiques et enfin expliquer jusqu'à quel point l'influence des croyances messianiques concourut avec les éléments nommés au triomphe de la *da'wa* abbaside.

Nous présentons au lecteur le résultat de ces nouvelles recherches qui, si je ne me trompe, modifieront sous plus d'un rapport les idées généralement adoptées sur l'époque des Omayades. Nous ne nous occuperons pas de la lutte des tribus à laquelle les écrivains arabes et conséquemment les historiens occidentaux, accordent une si grande place. Parmi la multitude des causes qui amenèrent la chute de la dynastie, cette lutte doit rentrer au second plan. Car si au dernier moment elle a pu favoriser le progrès du mouvement réformateur, elle n'a eu aucune influence sur la constitution du nouvel état des choses.

Il va sans dire que nos recherches ne pourraient se borner à la seule province du Khorasan. Les situations de telle province expliquant celles de telle autre, les faits que nous discuterons devront se rapporter à la partie orientale du khalifat en général et particulièrement à la province de l'Iraq. Cette extension a du un peu augmenter les difficultés de notre tâche, mais il n'en est pas moins vrai que plus nous élargirons le champ de nos investigations, plus le résultat que nous en obtiendrons sera satisfaisant.

Nous ne fatiguerons pas le lecteur par une énumération complète des sources auxquelles nous avons puisé. Elles étaient désignées d'avance. Ce fut en premier lieu l'excellent Tabari dans l'édition de M. de Goeje, puis les grands historiens des neuvième et dixième siècles, Belādhori, Ja'qoubi, Mas'oudi, Ibn Abd Rabbīhi, enfin quelques

AVANT-PROPOS.

écrivains postérieurs comme l'auteur du *Kitāb al-oyoun*, Ibn Athīr et le docte Maqrizi. Quant aux manuscrits, hormis ceux qui font partie de la riche collection du Legatum Warnerianum, dont il sera fait mention dans les notes accompagnant ce travail, je dois quelques renseignements des plus intéressants au *Moqaffa* de Maqrizi et aux *Tabaqāt* d'Ibn Sa'd, que j'ai pu consulter grâce à la libéralité bien connue des directions de la Bibliothèque Nationale à Paris et de la Bibliothèque Ducale de Gotha.

Je dois l'expression de ma gratitude à mon cher maître M. de Goeje. Il a pris un vif intérêt à mes études. Il a dirigé mes pas chancelants d'orientaliste dans le champ si vaste de l'histoire mohamétane. Il s'est donné la peine de relire le manuscrit de mon travail et de me communiquer ses remarques très-appréciées.

Il me reste à m'excuser d'avoir osé me servir d'une langue dans laquelle je ne m'exprime que très-imparfairement. C'est une faiblesse que je reconnais de bon coeur. J'ai adopté la langue française parce que j'ai voulu être accessible non seulement à mes savants confrères, mais encore aux quelques orientaux qui ne dédaignent pas le fruit des études occidentales.

Je crois que la connaissance du mouvement abbaside n'est pas exempte d'intérêt pour l'orient actuel. J'ai souvent trouvé une grande analogie entre les situations et les événements de l'orient moderne et ceux qui se passaient sous Abdalmélik ou Hichām. Peut-être y a-t'il là des

عَبْرَ لِسْنٍ يَعْتَبِرُ

Leyde, Août 1893.



PREMIÈRE PARTIE.

LA DOMINATION ARABE.

I

Il y a une grande différence entre la propagation du Christianisme et celle de la religion de Mohammed. En accord avec les paroles du Christ: „mon royaume n'est pas de ce monde”, le Christianisme s'était propagé à l'ombre sous le poids accablant des persécutions et des souffrances. S'infiltrant pendant des siècles parmi des nations diverses et de civilisation avancée, il avait pu conserver et développer son caractère cosmopolite. Pour l'Islām c'est tout le contraire. Après quelques années de luttes et de persécutions Mohammed s'acquiert par la conversion des Médinois une puissance spirituelle et temporelle dont on trouve partout les traces dans la révélation coranique. Grâce à elle l'Islām devient une religion militante qui s'annonce par des *ultimatum* et se maintient par l'épee. Dans la conversion (ou plutôt soumission) de l'Arabie, il n'est guère question d'une propagande paisible. La force et l'influence du prophète lui valurent le concours des tribus nomades et lorsque celles-ci se révoltèrent après sa mort, ce ne fut point par la persuasion du *Livre d'Allah* mais par celle de Son *Epée*, Khālid, que l'on obtint leur soumission définitive.

Le prophète s'aperçut bientôt que sa religion, destinée d'abord à la seule conversion de ses compatriotes ne satisfaisait, ni les Juifs ni les Chrétiens. Il n'hésita point. Ils les nomma des menteurs, disant qu'ils avaient faussé leurs livres; l'Islām s'affranchit des possesseurs *d'écritures saintes* en se déclarant supérieur aux autres religions, puis en se déclarant la seule religion vraie. Les Juifs se virent expulsés de Médine et une expédition avait été formée contre l'empire chrétien de Byzance au moment où la mort surprit le prophète. Il était réservé aux khalifas, ses successeurs, de compléter son oeuvre par la soumission des incrédules. Notons l'effet qu'eurent les guerres entreprises dans ce but sur l'état d'âme des

tribus arabes, qui jusqu'à la période des conquêtes, avaient supporté l'Islām comme un joug oppriment. Cette religion qui leur permettait le libre exercice de leurs qualités guerrières et les en récompensait largement dans ce monde et dans l'autre, elles en font leur cause nationale le lendemain des premières victoires remportées sur les incrédules d'autre race. Et dans un élan *patriotique*, autant que *religieux*, elles vont la proclamer jusqu'aux limites de l'Afrique du Nord et de l'Asie antérieure.

Le Christianisme ne triompha qu'après des siècles de tribulations et de souffrances, l'Islām au contraire est embrassé au bout d'une douzaine d'années par tout un peuple prêt non pas à souffrir, mais à conquérir. Et tandisque le Christianisme avait trouvé ses prosélytes parmi des nations de haute civilisation, le peuple arabe se conformant aux doctrines du prophète mequin, ne s'était pas encore élevé au dessus de l'état nomade. Certes il y avait dans l'armée de l'Islām des tribus d'habitudes sédentaires, il y en avait qui n'étaient pas tout à fait étrangères aux civilisations, aux idées religieuses des peuples environnants; mais nous savons que l'esprit du désert, les moeurs nomades n'avaient pas entièrement disparu ni chez les citadins, ni chez les Arabes sédentaires.

Il est clair que ce ne fut pas seulement une religion qui vint étendre son influence sur la Syrie et une grande partie de l'ancienne monarchie persane, mais que ce fut une race étrangère et inculte qui, par la force de ses armes, pénétra dans les pays chrétiens et s'installa parmi les partisans de la religion de Zoroastre.

Les lois sur lesquelles se régla cette conquête étaient simples, déduites en partie de certaines transactions faites par le prophète. La population se soumettait-elle de bon gré on lui concédait la liberté de culte et la possession de ses terres. On n'en exigeait que la *djizya* (nommé aussi *kharādj-djizya*) tribut par lequel les peuples alliés payaient la paix que leur garantissaient les musulmans. Si au contraire le pays était conquis à main armée les musulmans avaient le droit de piller le pays, de tuer les hommes et de réduire en esclavage femmes et enfants. On préférait pourtant laisser au peuple ses terres qu'il devait cultiver au profit des vainqueurs.

Dirigée de cette manière l'invasion des musulmans ne peut être considérée ni comme une *infusion* de race, ni comme une victoire spirituelle mais comme une occupation à main armée et ce caractère se manifeste clairement dans la ligne de conduite adoptée par deuxième khalife, Omar, pour affirmer la conquête.

Selon les prescriptions d'Omar tout musulman était soldat, soldat de l'Islām, pouvant à tout moment être appelé à défendre sa religion

l'épée à la main, mais ayant droit en guise de solde à une rétribution prélevée sur le trésor de l'état.

Dans les pays conquis, des troupes étaient cantonnées sur les points stratégiques les plus importants, d'abord en Syrie, dans l'Irāq et en Égypte, puis à mesure que la conquête faisait des progrès, dans l'ancien empire persan, la Médie et le Khorasān.

La vie des colons arabes s'accordait avec ce caractère militaire : Puisqu'il leur était défendu d'acquérir des terres, ils vivaient de l'*atā* (la solde du gouvernement) des *ma'āwin* (impôt *in natura* prélevé sur le peuple vaincu) et du butin dont la source ne tarissait pas aussi longtemps qu'il restait des pays à conquérir, des régions à exploiter. Le caractère arabe de l'occupation ne se démentait pas non plus. La division en tribus fut maintenue et l'on a vu parfois se continuer, lorsque le pourvoir central s'affaiblissait, depuis l'extrême orient jusqu'aux limites de l'occident, la vie du désert avec ses rancunes de tribu à tribu, avec ses pillages et ses *vendetta*.

Ainsi l'occupation arabe offrait en général le spectacle d'un peuple vivant aux frais et à la charge d'un autre. Ce que M. Von Kremer a remarqué fort justement : „Les peuples subjugués semaient et labouraient, les musulmans moissonnaient et ne faisaient que le noble métier de la guerre.”¹⁾ Ces mots indiquent d'une manière peut-être trop absolue le caractère de la domination de l'Islām dans les contrées conquises. Car à vrai dire les circonstances atténuantes ne faisaient pas défaut. On a remarqué p. e. que les Syriens et les Egyptiens accablés d'impôts avant l'invasion des Arabes ne faisaient aux conquérants qu'une opposition insignifiante. Il en était de même pour la population rurale de l'Irāq.²⁾ Puis l'ancien mode de perception fut conservé : on employa d'abord des fonctionnaires indigènes et les tarifs introduits par Omar ne sont pas estimés trop vexatoires par les connaisseurs. Le gouvernement arabe se chargeait de construire les routes, de creuser les canaux, d'assurer la sécurité publique etc. etc.

Il ne faut pas perdre de vue cependant que tout état provisoire, (comme l'était certainement l'occupation arabe), quelque raisonnable qu'il soit originellement, devient à la longue intolérable à moins de faire place aux situations nouvelles préparées par lui. Or le défaut des conquérants arabes et des khalifés, représentants de leurs intérêts, a été de négliger cette vérité, et si nous voulons

¹⁾ Culturgeschichte des Orients I, 71, La même idée se retrouve dans une *khotba* d'Omar I. Tabari I, 2761 (3 suiv.).

²⁾ Van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers khalifés, p. 26.

prouver que la domination arabe ne créait *nullement* une condition satisfaisante aux peuples qui la subissaient, c'est pour démontrer en suite qu'elle se refusa à l'heure de la réforme aux changements nécessités par les circonstances.

II

Si les actes des premiers envahisseurs font preuve de désintéressement non moins que de dévouement pour la cause commune, nous voyons bientôt l'égoïsme et la cupidité reprendre le dessus dans le cœur de ces hommes du désert, sous l'influence d'un luxe inaccoutumé affluent de toutes parts, luxe mieux fait pour corrompre les esprits que pour adoucir les moeurs.

Dans la ville de Koufa, les familles les plus illustres avaient amassé dès le commencement des sommes considérables provenant du *butin* ou des *dotations* annuelles. On a vu tel Koufiote partant en guerre avec plus de 1000 chaumeaux pour porter ses bagages et ses domestiques¹⁾. Les compagnons du prophète possédaient des terres, des palais et des richesses d'une immense valeur; ils avaient droit en outre aux plus hautes rétributions²⁾. En Syrie un fanatique, Abou Dharr, s'élève contre les riches en faveur des dépourvus; il déclare même qu'il fallait forcer les premiers à mettre une partie de leur bien à la disposition des derniers³⁾.

Le luxe et la dissipation allaient toujours en augmentant créant des exigeances nouvelles.⁴⁾ On s'endettait et, comme à Rome, les dettes faisaient naître les conspirations. Pour contenir les créanciers la révolte était nécessaire, car on profitait des troubles suscités pour s'emparer des biens du trésor⁵⁾.

Mais un moyen plus simple et beaucoup plus honnête étaient les *ghazia*, les expéditions contre les incrédules. Ces expéditions se formaient bien plus souvent par la convoitise des chefs que par un désir de propagande religieuse. C'est ce qu'on remarque surtout dans le Khurasān.

La plupart des pays limitrophes de cette province: le Tabaristān,

¹⁾ Tabari II, 806 (8 suiv.).

²⁾ Mas'oudi Prairies d'or (ed. Barbier de Meynard) IV, 253 suiv. Weil, Geschichte der Khalifen I, 166. Von Kremer, Gesch. d. herschenden Ideen p. 320, 352.

³⁾ Tab. I, 2858. Weil I, 170 Von Kremer l.l. p. 339 et ibid. ann. 15.

⁴⁾ cf. Tabari I, 2755 (12 suiv.), 2811 (16 suiv.) II, 1027 (12 suiv.), 1189 (2 suiv.) Ja'qoubi (ed. Houtsma) II, 281 (à la fin) 300 suiv..

⁵⁾ Tabari II, 1028 (8), 1029 (4).

le Tohkarestān, la Transoxiane, avaient conclu dès l'époque des premiers khalifes omayades, des traités qui leur garantissaient le libre exercice de leur religion et une indépendance relative. Ces traités leur imposaient presque toujours un tribut fixe annuel. On ne peut nier que les infidèles ne se conformaient pas toujours strictement à ces traités, ce qui les exposait à une nouvelle attaque de la part des musulmans usant alors de leur droit de *prise de possession par la force* pour piller le pays des vaincus et emmener en esclavage leurs femmes et leurs enfants. Mais souvent aussi les avantages procurés par les *ghazia* (le butin sauf un cinquième réservé au fisc appartenait aux vainqueurs) étaient la cause d'invasions sans provocation antérieure. Les chapitres sur la guerre du Djordjān et de Tabaristān dans le livre de Belādhori¹⁾ sont très-instructifs sous ce rapport: Ce qu'on appelle „les conquêtes” de Yézid ibn al-Mohalleb n'étaient à vrai dire que des expéditions de brigands dont les cruautés inouies exaspéraient une population qui ne demandait que la paix.

L'exemple de Samarcande aussi est très frappant. Cette ville s'était déjà rendue par traité à Sa'id ibn Othmān. Elle lui avait payé 700,000 dirhem et livré en otage 100,000 de ses habitants²⁾. „Plus tard elle fut prise, (ainsi dit l'historien arabe), par Qotaïba ibn Moslim, quoique les habitants n'eussent pas violé le traité, mais il ne s'en préoccupa point.” Il chassa la population de la ville et fit occuper les maisons par ses troupes.³⁾ Omar II étant monté sur le trône de Damas, le peuple de Samarcande s'adressa au khalife pour se plaindre de cette situation inique. Omar ordonna de nommer un qadhi pour juger leur cas. Et celui-ci décida (arrêt dont la portée malicieuse doit sauter aux yeux de tout lecteur impartial) que les deux partis, les habitants de Samarcande et les Arabes, se battraient sous les murs de la ville „et qu'on les prendrait par la force ou qu'il y aurait un nouveau traité.” C'est à dire, que si les Arabes remportaient la victoire (ce qui était probable, les habitants de Samarcande ne pouvant se défendre dans leurs murs) les autres auraient à subir le sort des pays conquis à main armée, à moins qu'ils ne préférassent se conformer aux conditions que leur imposeraient les Arabes. On comprend que la décision du qadhi ne changea en rien la situation.⁴⁾

¹⁾ Fotouh al-boldān (ed. de Goeje) p. 334 suiv. cf. Tabari II, 1317 suiv.

²⁾ Tabari II, 1245, 1246 (18).

³⁾ cf. Nerchakhi, Description de Bokhara (ed. Schefer), p. 46, 51 suiv.

⁴⁾ Tabari II, 1364 (Belādhori 420, 422).

De tels faits dont je n'épuiserai pas le nombre¹⁾, nous prouvent bien quelle idée les Arabes et leurs chefs se formaient de leur mission en Orient. Chacun avait en vue avant tout son intérêt personnel, l'Islām restait au second plan. Yézid ibn Mohalleb que nous venons de nommer ne se contenta pas de la province Irāq, „qui ne suffisait pas à ses besoins : il ambitionna le Khorasān qui lui procurerait de plus grandes richesses”. À la mort de Mohalleb, le père, un poète chanta :

„Les ghazia qui apportent la richesse,

Les largesses et la générosité sont mortes avec Mohalleb.”²⁾

La „générosité” du célèbre Yéménite était si grande qu'à l'époque de sa destitution il était dépourvu de tous biens. Néanmoins il devait *au fisc* la somme d'un million de dirhem. La vente des bijoux et du mobilier de sa femme en rapporta 200,000, Un client de la famille, *employé du fisc* y ajouta 300,000. Le reste fut payé par son oncle *ex-gouverneur* de la ville Istakhr.³⁾ La somme exigée par Haddjādj de Yézid son fils était de six millions dirh. ; Haddjādj n'en obtint que 300,000.⁴⁾

On voit par ces exemples que la simplicité observée par les premiers khalifés avait bien changé sous leurs successeurs de la dynastie omayade. Gardons nous pourtant d'en imputer la faute uniquement à cette dernière. Il ne faut pas en accuser les Omayades, si la génération succédant aux vainqueurs de Qadésia et du Yarmouk n'était plus animée du même élan, ni du même esprit de justice que ces hommes enivrés par le succès inoui de leurs armes. Une réaction devait se produire et s'est produite en effet. Qu'on relise le passage (qu'on pourrait nommer classique) de Mas'oudi sur les conséquences inévitables de la conquête, qui commencèrent déjà à se faire sentir sous Othmān, le troisième khalife et qui font dire à l'honnête historien arabe : „Qu'il y a loin de là aux moeurs simples et droites et à la vie au grand jour (sans palais) d'Omar fils de Khattāb.”⁵⁾

„Où sont les hommes,” s'écrie le prince Rotbil (de Sidjistān), „qui venaient à nous, les hommes au ventre plat, au visage noirci par la prosternation, portant des souliers de feuilles de palmier. Ils

¹⁾ Je note encore les passages suivants que le lecteur peut consulter s'il en a le désir. Belādhori p. 418 (Mousa ibn Khāzim et les habitants de Tirmidh). Tabari II, 179 16, 17) Belādhori p. 420, 422. Schefer Chr̄stomathie persane. I, 28 (à la fin).

²⁾ Tabari II, 1251.

³⁾ Tabari II, 1034 suiv.

⁴⁾ Tabari II, 1213.

⁵⁾ Mas'oudi IV, 253 suiv.

étaient de meilleure foi que vous, ils combattaient mieux que vous quoique vous soyez de plus belle mine.”¹⁾

C'était pourtant dans le nombre de ces arabes élevés dans la richesse et accoutumés à jouir de la vie sans trop de travail, que la dynastie devait choisir ses employés, ses fonctionnaires et ses gouverneurs.

Faut-il s'étonner que l'esprit qui régna sous la domination des Omayades fût tout autre que religieux? Nous en avons déjà eu la preuve dans la *sécularisation* des expéditions entreprises contre les incrédules. Considérons maintenant le même esprit séculier perçant à travers l'administration des provinces.

III

Selon l'opinion de M. von Kremer le système de la répartition des impôts introduit par le khalife Omar ne devait pas trop peser sur les contribuables. Mais le même auteur ajoute avec raison que c'était surtout la manière très arbitraire dont les fonctionnaires du fisc accomplissaient leur devoir qui exaspérait la population rurale?²⁾ On voit encore par l'exemple de l'Egypte qui sous le régime d'Amr ibn al-Ās ne rapportait que 2 millions de dirhem, tandis qu'on en prélevait 4 sous son successeur³⁾ que les prescriptions d'Omar ne créèrent point du tout une situation immuable. D'après von Kremer l'Egypte devait cet accroissement de ses revenus à un changement de l'impôt qui aurait été porté de 2 denaires à 4 denaires⁴⁾. Je ne sais où il a été fait mention de ce changement, mais le texte de Belādhori nous en apprend assez: Othmān dit à Amr: „La chamelle donne du lait en abondance depuis votre départ” Amr répond: „C'est parceque vous surmenez ses petits”⁵⁾.

Ce fut pis encore sous les Omayades. Ceux-ci ou leurs gouverneurs ne se croyaient nullement obligés d'observer les règles établies par leurs prédécesseurs. „Moawia écrit à Wardān qui était en Egypte: Augmente d'un *qirāt* l'impôt de tout individu copte. Wardān lui répondit: Comment faire puisqu'on leur a promis de ne

¹⁾ Belādhori p. 400 suiv. Un jugement semblable sur la corruption des Arabes est attribué à Dinār prince de Néhawend. Tabari I, 2631 (17 suiv.)

²⁾ Streifzüge auf dem Gebiete des Islams p. 19.

³⁾ Belādhori p. 216, 218.

⁴⁾ Culturgeschichte I, 61.

⁵⁾ Comme on chantait dans les Pays-Bas sous le régime du duc d'Albe: „Hij heeft niet aan de wol genoeg, maar gaat de *schaapkens* vullen.”

pas augmenter l'impôt?"¹⁾ On voit par cet exemple que les Omayades dépassaient la somme du tribut fixée par les règlements anciens. Au Yémen on voit des choses analogues se produire. Un frère du célèbre Haddjadj y commit les plus grandes exactions ; il confisquait des propriétés territoriales et exaspérait surtout la population en exigeant d'elle une contribution fixe (*watzifa*) en dehors de la dîme prescrite par la loi²⁾. Ce fait, se passant dans une province purement arabe, est significatif parce qu'il nous donne le droit de supposer des situations encore moins favorables dans les provinces assujetties. Et en effet nous apprenons que dans le Fars p. e. les agents du fisc avaient l'habitude d'évaluer les récoltes avant la moisson et forçaient ensuite les cultivateurs à les leur abandonner au dessous du prix courant³⁾. Des détails fournis par Abou Yousof dans son *Kitâb al-Kharâdj* jettent un singulier jour sur l'administration des Omayades en Mésopotamie. Ziâd ibn Ghanm Fihrite, qui occupait cette province pour Omar I, y avait introduit „de son propre chef” une taxe uniforme de 1 dénare en dehors des contributions *in natura*⁴⁾. Le résultat de cet impôt ne satisfaisait point Dhâhhâk ibn Abdarrahmân, gouverneur de la province sous le khalifat d'Abdalmâlik. „Il ordonna un nouveau recensement de tous les habitants, faisant de chacun son propre percepteur”, c'est à d. que chaque individu était forcé de déclarer le montant de ses profits pendant l'année, alors il en déduisait les frais d'habillement, de nourriture et les dépenses extraordinaires et faisait main basse sur le reste en faveur du fisc. Cela lui valut un avantage de 3 denares

¹⁾ Belâdhori, p. 217. J. von Hammer: Ueber die Länderverwaltung unter dem Khalifate, p. 83 suiv. Karabaceck: das Arabische Papier (Mittheil. a. d. Papyr. Erz. Rainer I) p. 91; Tabari I, 2584: Les rois omayades écrivaient aux gouverneurs de l'Égypte que cette province avait été occupée à main armée, que les habitants en étaient des esclaves dont on pouvait augmenter le tribut et qu'on pouvait traiter comme il on voulait. V. aussi Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne. I, 233.

²⁾ Belâdhori, p. 73.

³⁾ Ibn Sa'd Tabaqât (Cod. Goth. 1748) f. 245 r.

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عديّ بن ارطاة بلغنى أن عمالك بفارس يخرون الثما، على أهلها ثم يقومونها بسعر دون سعر الناس الذي يتباينون به فيأخذونها قرفا على قيمتهم التي قوموها وأن طائف من الأكراد يأخذون العشر من الطريق

⁴⁾ *Kitâb al-Kharâdj* (Boulaq 1302) p. 23 (à la fin). Il résulte de la remarque de l'auteur: فلم يبلغنى أن هذا على صلح ولا على أمر ائته ولا برواية عن الفقهاء ولا باسناد ثابتة que la Mésopotamie n'était pas comprise dans le règlement d'Omar comme a dit Von Kremer, (Culturgesch. I, 60.)

par personne sur l'impôt antérieur¹⁾). Dans l'Irāq nous voyons encore toutes espèces de contributions extraordinaires augmenter la charge des impôts anciens. Omar II y dut défendre aux percepteurs des impôts d'exiger pour les dirhems des contributions un poids dépassant celui de 14 *qirāt*²⁾). Or ces 14 *qirāt* étaient le poids normal ordonné par Omar I, et il est clair qu'on s'était habitué à des poids plus élevés qui devaient augmenter considérablement la charge des contribuables. Ce même ordre d'Omar auquel nous venons d'emprunter le fait précédent, nous apprend encore que tous les frais de la fonte et du monnayage de l'argent, des actes officiels et des messagers de l'administration incombaient à la population, à qui l'on faisait payer en outre la célébration des mariages et l'entretien des bureaux du fisc. Il mentionne ensuite les contributions nommées *ayīn* (mot persan que M. de Goeje traduit dans son Glossaire de Tabari par „donum quo augetur tributum”) et les cadeaux du *newrouz* et du *mihrdjān*, qui par leur caractère obligatoire devenaient une charge de plus³⁾.

Mais ces charges ordinaires et extraordinaires qui pesaient sur les peuples soumis ne constituaient pas les seuls défauts d'une administration trop partialement fiscale; les abus et les malversations des fonctionnaires et le gaspillage du trésor public étaient bien autrement graves. Le gouvernement d'une province était considéré comme un emploi lucratif que l'on ne remplissait que pour rétablir une fortune compromise. Le mot choisi pour désigner un tel emploi est caractéristique: on parlait de *manger* une province⁴⁾ ou de la *traire* comme une chameille.

Des plaintes furent portées contre les gouverneurs et les employés du fisc qui accaparaient l'argent de l'état, déjà du temps d'Omar I. Belādhori (p. 384) nous a transmis un poème très curieux dans lequel on accuse de concussion bon nombre de fonctionnaires préfets de *rostāq* et de villages dans le Khouzistān, le Fars et la Médie „qui glissent dans leurs larges poches l'argent d'Allah.” „Nous revenons ensemble”, ainsi s'écrie le poète, „nous faisons les mêmes *ghazia* qu'eux; d'où viennent donc leurs richesses et notre misère?” On se donnait si peu de peine pour cacher ces abus qu'on voit des gouverneurs à la fin de leur carrière demander au khalife, en guise de faveur, que leurs employés ne soient pas forcés de rendre

¹⁾ Kit. al-Kharādj l.l.

²⁾ ibid. p. 49; Tabari II, 1386. Fragmenta historicorum araoicorum, p. 47.

³⁾ cf. Ja'qoubi II, 258 suiv.; Tabari II, 65(9), 1636. Ibn Athir III, 99.

⁴⁾ Tabari II, 1029 (2); Belādhori, p. 94, 216, 414.

compte de leur administration¹⁾. Omar I mit un peu d'ordre dans ces abus administratifs en introduisant le système de *moqāsama* c'est à dire qu'il faisait inscrire ce que les gouverneurs possédaient au moment de leur départ pour la province et les obligeait à remettre à leur retour la moitié de la somme qu'ils rapportaient comme excédant des frais de leur administration²⁾. C'est ainsi que nous voyons Moawia qui doit se rendre à Médine verser dans le trésor la moitié de la fortune qu'il s'était acquise „à fin de pouvoir jouir tranquillement de ce qui lui restait³⁾ et monté sur le trône exiger que ses fonctionnaires suivissent de même cette pratique de *moqāsama*⁴⁾.

Il va sans dire que les chefs n'étaient pas les seuls à s'enrichir au détriment du trésor, une foule d'employés subalternes ne faisaient qu'imiter l'exemple de leurs supérieurs en volant le fisc ou, ce qui est pis encore, en extorquant pour leur profit personnel tout l'argent possible. Les difficultés que causait à l'état la rentrée de ces *repetundae* forcèrent le gouverneur de l'Iraq (Obaïdallah ibn Ziād) à remplacer les fonctionnaires arabes par des fonctionnaires persans; dès lors on eut recours aux *dihqān* (seigneurs terriens persans) pour la perception „parce que ceux-ci se connaissaient mieux aux affaires du fisc et parce qu'il y avait moins de peine à leur faire rendre les sommes soustraîtes"⁵⁾. Il est certain que nonobstant cette mesure les employés parvenaient à amasser de grandes richesses; car on sait qu'ils se hâtaient de mettre en sûreté les sommes acquises en les déposant chez leurs amis ou dans leur famille, et l'on voit même des gouverneurs ayant de l'intérêt à maintenir leurs protégés dans les emplois lucratifs qu'ils occupaient, fermer les yeux sur toutes les exactions que ceux-ci commettaient envers leurs administrés⁶⁾.

J'ai déjà fait remarquer comment les premiers khalifes tentèrent de garantir au trésor une partie du moins du profit illicite des fonctionnaires. Les Omayades inaugurerent un système de contrôle plus rigoureux. Sous Abdalmélik les percepteurs et les employés du fisc arrivés au terme de leur carrière administrative, subissaient un interrogatoire en règle; on les torturait jusqu'à ce qu'ils eussent révélé les noms de ceux à qui ils avaient confié leurs *deposito's* et on

¹⁾ Tabari II, 69,

²⁾ Belādhori, p. 82, 217, 385, Tabari I, 2864 (4). Une juste appréciation du côté faible de cette mesure se trouve Ya'qoubi II, 181.

³⁾ لِيُطَبِّ لَهُ الْبَانِي Tabari II, 202 (6 suiv.).

⁴⁾ Ya'qoubi II, 264.

⁵⁾ Tabari II, 458 et 995 (19).

⁶⁾ Voyez surtout les observations intéressantes d'Abou Yousof. *Kitāb al-Kharādj*, p. 61 (16 suiv.).

tâchait de leur extorquer l'argent qu'ils avaient volé. Ce procédé s'appelait *istikhrādj* ou *takchīf*¹⁾; les interrogatoires avaient lieu dans des salles spéciales (*dār al-istikhrādj*) et si au début ils étaient justifiables, ils dépassèrent bientôt les bornes d'une enquête permise et devinrent en entretenant les haines personnelles et la soif de richesses de gouverneurs tyranniques, de terribles moyens pour assouvir des vengeances et des rancunes. La corruption devint générale sous les derniers Omayades. La première mesure que prenait un émir arrivé à son poste était l'emprisonnement de son prédécesseur avec tous ses employés et *créatures* (*qani'a*) et le relâchement de ceux qui avaient été incarcérés sous le régime précédent. Khālid al-Qasri, gouverneur de l'Irāq, touchait annuellement la somme de vingt millions (dirh.) tandis que celle de ses malversations était censée dépasser cent millions. Son successeur, Yousof ibn Omar, le fit emprisonner avec 350 de ses fonctionnaires et trouva moyen de lui soutirer plus de 70 millions²⁾.

Ce sont là des sommes qui donnent à réfléchir et le résultat facheux d'un tel système est aisément à comprendre. Les commis et les percepteurs qui ne se faisaient aucune illusion sur le sort qui les attendait à la fin de leur carrière et qui pourtant n'auraient pas voulu laisser passer l'occasion d'acquérir une fortune considérable, en arrivaient à exagérer leurs réquisitions dans le but de pouvoir satisfaire l'état à l'heure du contrôle et jouir ensuite tranquillement de la fortune qu'ils avaient amassée. Il en résulta naturellement que ce fut le peuple asservi, dont les plaintes ne parvenaient que rarement jusqu'au siège lointain du gouvernement³⁾ et que l'on forçait à payer en lui faisant subir toutes sortes de supplices, qui dut supporter le poids de plus en plus lourd de ces iniquités.

La manière même dont les vainqueurs devaient exiger le paiement du tribut, selon la prescription des juristes, était odieuse. À la date de la perception les tributaires devaient se rendre en personne au bureau du fisc. Là trônait sur un siège élevé le fonctionnaire arabe. L'homme s'approchait d'un air soumis en tendant la main sur laquelle se trouvait la somme du tribut. Cette somme devait être acceptée de manière à ce que la main du perceiteur se trouvât au

¹⁾ Tabari III, 502; Iqd al-Farīd (Caire 1293) I, 179, III, 13. Les mots *tautzif* (Ya'qoubi II, 388) et *isti'a* (Tabari II, 1460) désignent la même chose.

²⁾ cf. Tabari II, 1581, 1841; Ya'qoubi II, 355, 388; Tabari II, 1764, 1841: Yousof ibn Omar "acheta" son prédécesseur Khālid du khalife Wélid II, c'est à d. qu'il se procura le droit de lui extorquer autant d'argent possible.

³⁾ Pour des ambassades envoyées dans ce but v. Tabari II, 1354 et l'appendice III.

dessus de celle du tributaire, puis un coup de poing appliqué sur la nuque du dernier par les assistants du perceiteur, le renvoyait à la porte. Il était permis au public d'assister à ce spectacle, symbole de la victoire de l'Islām sur les peuples incrédules¹⁾.

Quant aux insolvables on tâchait de leur soutirer les sommes exigées en les exposant à un soleil brûlant, supplice que l'on aggravait encore en versant de l'huile sur les victimes.

On les obligeait à porter suspendues à leur cou des pierres et des cruches d'eau, on les forçait à se tenir debout sur un seul pied pendant des heures entières, on les liait de façon à ce qu'ils ne pussent se prosterner pour faire la prière²⁾. Dans la Transoxiane les *dihqān* étaient exposés au soleil par les employés du fisc, on leur arrachait leurs vêtements, on leur jetait au visage leurs ceintures³⁾.

IV

En offrant au lecteur ce sombre tableau, je ne voudrais pas qu'il puisse m'accuser d'appliquer tous les faits dont nous venons de faire mention à toutes les régions dominées par les Omayades, ni à l'époque entière de leur khalifat. Mais si en constatant sa défectuosité, je ne le cite que comme simple reproduction des faits fournis par nos sources, on ne pourrait cependant nier la justesse des deux remarques suivantes : 1^o que vue l'indifférence des chroniqueurs arabes concernant la situation des populations indigènes, nous ne connaissons peut-être que la moindre part de leurs souffrances, 2^o que les faits connus quelque incomplets qu'ils soient, viennent justifier la mauvaise opinion que nous nous étions formée sur le gouvernement omayade en confirmant le jugement porté plus haut, qu'il n'est plus question ici d'une propagande religieuse, mais seulement d'un pillage plus ou moins systématique.

Mais on se demandera s'il n'y avait aucun moyen pour les contribuables d'échapper aux exigeances du fisc ? Ne pouvaient-ils se débarrasser de leurs propriétés foncières et adoptant la croyance musulmane, se ranger du côté des conquérants pour partager le butin, qu'ils leur avaient fourni eux-mêmes auparavant ?

Ce fut, il faut en convenir, le parti que prirent dès le commen-

¹⁾ Kurabneek, das Arabische Papier, p. 87.

²⁾ Kitāb al-Kharādj, p. 18, 61, 62, 70, 71.

³⁾ v. Tabari II, 1510.

cement la plupart des *dihqān*, des seigneurs ruraux persans et ils n'eurent qu'à s'en réjouir. La place dominante qu'ils occupaient sous l'ancien régime, leur assurait d'avance une grande influence sur leurs sujets qui étaient de simples cultivateurs et grâce à leur connaissance du pays et de ses habitants, ils réussirent bientôt à se faire confier les emplois lucratifs de l'administration fiscale. Les *dihqān* devinrent dorénavant les affiliés du gouvernement, qu'ils servaient souvent en qualité d'espions ou chargés d'affaires confidentielles.¹⁾ „Cette noblesse féodale sauva à temps les ruines de son ancien pouvoir en adoptant l'Islām et, s'emparant du poste avantageux de percepteur des impôts, elle acquit bientôt des richesses et de l'influence.”²⁾

Mais quel était le sort des moins haut placés, des simples paysans, que les écrivains arabes désignent généralement par le nom *īldj*? Pour ceux-ci les faits ne laissent aucun doute. Leur conversion à l'islamisme ne leur procura qu'une amère déception. L'ambition et l'orgueil national des Arabes venant s'ajouter à leur avidité offraient un obstacle infranchissable à l'amélioration du sort de la race opprimée par cette voie. C'est ce que nous allons constater d'abord en considérant la condition sociale des nouveaux convertis, puis en nous occupant de leurs droits politiques.

Le premier de ces points ne nous retiendra pas longtemps, grâce aux recherches de M.M. Von Kremer et Goldziher³⁾. Nous savons que les musulmans de race non-arabe étaient admis en adoptant l'Islām dans les tribus arabes à titre de clients (*maula*). Or nous voyons la position de *maula*, à laquelle originairement on n'attachait aucune idée d'infériorité, prendre un caractère tout à fait opposé dès le moment où de nouveaux convertis venaient augmenter le nombre des *contribules*. Tant à cause du mépris que l'on professait pour la classe des laboureurs dont ils étaient issus, que pour leurs occupations pacifiques, dédaignées par les Arabes belliqueux, on s'accoutuma à envisager les clients comme une race inférieure, une espèce d'esclaves. Il me semble même qu'il n'est pas tout à fait impossible que l'ambiguité du mot *maula*, qui dénotait aussi l'esclave affranchi, n'ait eu son influence sur cette manière de voir. J'ai remarqué du moins qu'on a souvent appliqué aux clients le nom *abd*, „esclave”⁴⁾.

¹⁾ Tabari II, 942.

²⁾ Von Kremer, Streifzüge p. 14 et ibid. n. 4

³⁾ Von Kremer, Culturgeschichte II, 154 suiv. Streifzüge p. 15 suiv. Goldziher Islamische Studien I, 104 suiv.

⁴⁾ Kitāb al-Aghāni V, 155, Tabari II, 684; van Gelder: Mokhtār, p. 72. cf. Dozy,

D'ailleurs on nous apprend ¹⁾ qu'on les appelait de leur prénom, comme les esclaves et que si l'on désirait conclure un mariage avec eux, il fallait s'adresser à leur patron qui avait le droit de s'opposer à leur union. Ils formaient dans l'armée une division spéciale et avaient leurs propres chefs; il est même probable qu'ils ne combattaient qu'à pied ²⁾. Dans les réunions ils devaient se contenter des plus mauvaises places. Ils avaient leurs propres mosquées et en conséquence n'étaient pas admis dans celles des Arabes. Enfin rien n'exprime mieux le degré de mépris qu'ils inspiraient à leurs coreligionnaires que la tradition: „Il n'y a que trois choses qui annulent la prière, le contact d'un chien, d'un âne et d'un *maula*” ³⁾.

Ces faits parlants suffiront à donner une idée de la position sociale des nouveaux convertis. Nous renvoyons le lecteur désireux d'en apprendre davantage aux ouvrages déjà cités de M. M. Von Kremer et Goldziher, et nous allons maintenant démontrer par l'examen de leur situation politique, que l'injustice du gouvernement à l'égard des *maula* ne le cédait en rien à celle de leurs frères arabes. Rappelons d'abord que tout musulman dont le nom figurait sur les listes de l'état (*diutān*) recevait comme récompense de ses services militaires une dotation annuelle (*atâ*); en outre on lui accordait des stipendes (*farîdha*) pour ses enfants. Tel était le règlement d'Omar que le lecteur trouvera dans Belâdhori, Fotouh al-boldâan p. 461; Von Kremer, Culturgeschichte I, 67 suiv. Omar ne fit pas d'exception pour les *maula*, mais nous faisons observer que le nombre de ces derniers ne devait pas être considérable du temps de ce khalife; aussi ne voit-on recevoir la dotation que par des *dihqân*, qui avaient favorisé la conquête musulmane ⁴⁾. On pourrait encore déduire d'une notice de Belâdhori que même à cette époque les Arabes ne se souciaient pas de partager leurs avantages et leur part du butin avec des étrangers convertis ⁵⁾. Selon Ya'qoubi, Ali s'en

Hist. des Musulmans d'Espagne II, 52. Il n'est pas tout à fait certain que dans les passages Tabari II, 596 (18), 623 (5) 647 (5) il soit question de clients.

¹⁾ Iqd al-farid II, 90.

²⁾ Tabari II, 1920 (4). L'émir du Khorasân dit à un Arabe de son entourage: «Toi et ta famille vous étiez de ceux qu'Asad ibn Abdallah a voulu »sceller« (ختّم) et mettre au nombre des combattants à pied. Le sceau étant la marque des *dhimmi* (Gloss. Belâdh. s. v.; Tabari II, 1252 (4) Iqd II, 92 etc.) je crois que les »combattants à pied« n'étaient autres que des *maula*. cf. Opkomst der Abbasiden p. 98, 105 (n. 1).

³⁾ Iqd 1.1.

⁴⁾ Belâdhori p. 457 à la fin.

⁵⁾ Ibid. p. 457 (3).

tenait encore aux anciennes prescriptions¹⁾. On ne sait pas exactement jusqu'à quel point les Omayades ont suivi la voie tracée par Omar concernant les dotations annuelles, on ne peut que supposer qu'ils diminuèrent considérablement le salaire de ceux qui s'attirèrent leur disgrâce (les Alides p. e.) comme ils disposaient arbitrairement du trésor en faveur des membres de leur famille²⁾. Ils avaient pourtant trop de bon sens pour méconnaître le tort que leur causerait auprès du reste de leurs sujets arabes une diminution des salaires établis par Omar. Ils connaissaient le pouvoir de l'argent et nous verrons qu'ils savaient très bien en tirer parti pour neutraliser leurs adversaires.

Quant aux *maula*, il faut envisager les choses sous un tout autre aspect. Leur nombre s'était beaucoup accru dans les villes, notamment dans celles de l'Irāq, pour la raison suivante. Les terres prises de force (et à peu près toute la campagne de l'Irāq, de la Syrie et de l'Égypte était dans cette condition) avaient été converties en bien inaliénable de la communauté musulmane. Les habitants (colons) continuaient à les cultiver, mais il devaient livrer aux conquérants une partie des produits sous forme d'un impôt foncier (*kharād*). Ils jouissaient de la liberté de culte et de la protection des Arabes en payant une somme fixe par tête (*djizya* impôt de la capitulation)³⁾. S'ils adoptaient l'Islām on les exemptait de la capitulation mais ils devaient continuer à payer le *kharādj*⁴⁾. Or il n'est pas étonnant, surtout quand on connaît les mauvaises pratiques présidant à la perception des impôts, que beaucoup de ces nouveaux convertis, surchargés par les exigences du fisc, avaient préféré abandonner leurs terres pour s'établir dans les villes, où ils vivaient à côté des populations arabes et servaient comme eux à la guerre, si l'on réclamait leur assistance.

La question de la solde de ces nouvelles recrues devait inévitablement se présenter et il est facile de comprendre que sur ce point les *maula* étaient d'un tout autre avis que les Arabes, ceux-ci ne voulant rien entendre d'un partage qui diminuerait sensiblement les fruits de leur conquête, tandis que ceux-là prétendaient que la dotation était due à tous les musulmans⁵⁾.

¹⁾ Ya'qoubi II, 213.

²⁾ cf. Tabari II, 534, 1020 (11). Von Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen p. 336 suiv., 393 suiv.

³⁾ Il faut bien distinguer cet impôt de celui du *kharādj-djizya* nommé plus haut p. 2.

⁴⁾ Van Berchem op. cit. p. 35.

⁵⁾ Tabari II, 1354.

L'opposition des deux intérêts apparaît pour la première fois dans la fameuse insurrection de Mokhtār du temps de Merwān I. Mokhtār s'était assuré le concours des deux éléments arabes et persans de la population koufiote. Or il est curieux de voir diminuer le nombre des Arabes prenant part à l'insurrection, à mesure que celui des *maula*, attirés par la solde que leur accordait le chef rebelle, augmentait. „Rien n'exaspérait plus les Koufiotes (arabes), ainsi dit notre auteur, que de voir Mokhtār accorder aux *maula* leur part du butin (*faï*, argent provenant des pays conquis)”. „Vous nous avez pris nos *maula*” s'écrient-ils, „nos *maula* qui sont le butin qu'Allah nous a destiné avec toute cette province. Nous les avons libérés, espérant la récompense d'Allah, mais vous ne vous en inquiétez point, vous les faites participer à notre butin”¹⁾.

Rien ne nous fait mieux connaître les sentiments des Arabes que ce passage. Les biens et la terre de l'étranger sont le prix de sa libération (du culte païen) et la récompense divine des croyants (arabes). Cette croyance à la destinée supérieure de la race arabe devait aboutir à une négation absolue des situations nouvelles qui se créaient sans cesse dans les pays occupés: Le conquérant arabe dont la mission s'achevait par la conversion des peuples vaincus, ne pouvait se décider à abandonner le fruit de ses conquêtes. Nous en voyons les funestes conséquences se produire encore sous le régime du terrible Haddjādj, gouverneur de l'Irāq sous le khalifat d'Abdalmélik et de son successeur Wélid.

Le nombre croissant des convertis, dont l'esprit de rébellion s'était révélé dans l'insurrection de Mokhtār, préoccupait le gouvernement dont les finances allaient toujours en diminuant, grâce aux nombreuses désertions de la population rurale. Ce fut Haddjādj que la cour de Damas choisit pour remédier à cet état des choses.

La politique du nouvel émir se résume en peu de mots. Les villes de l'Irāq, centres de l'opposition des clients, durent redevenir ce qu'elles avaient été, le quartier général des troupes arabes; et les *maula*, qui avaient un instant nourri l'espérance d'une égalité complète avec leurs coreligionnaires, se virent forcés de retourner dans leurs terres et de payer le tribut comme autrefois.

C'est également à Von Kremer que nous devons la connaissance de cet épisode de l'histoire arabe. Le lecteur a pu lire dans la „Culturgeschichte des Orients”²⁾ comment Haddjādj força les nouveaux convertis à payer la taxe des incrédules et la résistance

¹⁾ Tabari II, 650 suiv. V. aussi Von Kremer, *Herschende Ideen* p. 328.

²⁾ I, 172.

violente qu'ils y opposèrent en se rangeant du côté du rebelle Abdarrahmān ibn al-Achath. Des flots de sang étouffèrent cette insurrection et le gouvernement, pour rappeler aux *maula* leur devoir envers les conquérants et leur ôter tout espoir de changement pour l'avenir, les chassa hors des villes et les renvoya dans leurs villages, dont on leur marqua le nom sur la main.

Les historiens arabes se chargent de nous faire connaître les effets de ces mesures énergiques ayant en vue de ramener la machine fiscale dans la voie ancienne. Ils nous disent d'un commun accord que la condition de l'Irāq après le régime de Haddjādj était des plus misérables. Voici les termes de leurs déclarations¹⁾.

Ja'qoubi (ed. Houtsma) II, 348 suiv. „Il (Haddjādj) fut le premier à permettre les arrestations et les exécutions fondées sur de simples soupçons. Les recettes des impositions diminuèrent de son temps et l'Irāq entier ne rapportait plus que 25 millions de dirhem” (sous Moawia au contraire 120 millions).

Tabari II, 1306 „Yézid ibn al-Mohalleb disait: Après que l'Irāq fut dévasté par Haddjādj, la population n'espère plus qu'en moi. Or, si j'emploirais la force pour percevoir le tribut, je ne ferais que continuer les violences de Haddjādj dont les résultats furent la guerre, et les prisons s'empliraient comme auparavant.”

Fragmenta historicorum Arabicorum p. 17 (cf. p. 33) „Solaïmān ibn Abdalmélik s'appliqua à remédier au mal qu'avait fait Haddjādj. Car l'on s'était formé une opinion défavorable sur le gouvernement de Wélid à cause des violences et des atrocités commises par son gouverneur et qui eurent pour effet la sécheresse et l'appauvrissement du pays.”

Il est facile de voir que ces notices ont été conçues dans un esprit plus ou moins hostile au gouvernement de Haddjādj et ne représentent la condition du pays qu'immédiatement après la guerre civile commencée par Ibn Achath, dont la terminaison était une question de vie ou de mort pour la dynastie omayade. Mais pourrait-on nier que cette guerre n'aurait jamais acquis l'importance qu'elle a eue dans l'Irāq, si les victimes d'une administration par trop fiscale n'avaient sacrifié pour la soutenir jusqu'à leur dernière goutte de sang?

Mais alors c'est bien à Haddjādj qu'incombe la responsabilité sinon de la guerre elle-même, du moins de ses conséquences funes-

¹⁾ On peut comparer les chiffres donnés ci-dessous avec ceux de Ibn Khordadhbeh (ed. de Goeje) p. 11. Quoique valables seulement pour le Sawād, les sommes nommées par Ibn Khord. jettent une lumière encore plus défavorable sur la condition du pays après Haddjādj. J'attache pourtant moins d'intérêt à ces sommes qu'aux remarques que les historiens y ajoutent.

tes, la dévastation d'une belle province. On m'objectera que Haddjādj n'était dans tout ceci que le ministre de la cour de Damas, et encore, que la domination de la race arabe sur les races étrangères s'accordait avec les intérêts du khalifat omayade puisqu'elle en formait la base même.

Je serai le dernier à méconnaître la vérité de cette objection, mais que l'on me permette d'y répliquer par la remarque non moins juste: Que la perte d'un pouvoir, tel que celui des Omayades, était assurée du moment où les événements prouvaient que le régime auquel on se rattachait n'avait plus de raison d'être.

C'est ce que Von Kremer semble concéder lorsqu'en parlant des mesures de Haddjādj pour réprimer la résistance des clients, il ajoute: Ces mesures avaient détruit l'espoir que nourrissaient les clients et les nouveaux convertis de devenir les égaux de la race dominante. Mais si l'on recherche la cause de la chute des Omayades, c'est surtout du perpétuel mécontentement de ces opprimés, qu'il faut tenir compte. (Streifzüge p. 24, cf. Hersch. Id. p. 334). Nous serons à même d'apprécier encore mieux la justesse de cette remarque en étudiant les situations dans le Khorasān.

V

Après toutes les vicissitudes qu'avait subies avec les autres régions de l'Asie centrale, la province du Khorasān et dont les phases successives furent marquées par les dynasties bactriennes, la domination indo-scythe, l'invasion des Haïtal ou Huns blancs et enfin l'empire sasanide, il ne restait lors de l'arrivée des Arabes, qu'une foule de petits états sans aucun pouvoir central dirigeant¹⁾.

La plus grande partie de la population était certainement d'origine arienne; c'était une race fortement constituée, à la poitrine large et velue, type robuste et vigoureux qui faisait l'admiration des géographes arabes. Elle ne différait pas essentiellement de cette race indigène, que les voyageurs modernes ont décrite sous le nom de Tadjik. Ce nom il est vrai a dû désigner originairement des Arabes (*tadjik = tāzi „arabe“*), mais les ethnographes sont d'accord pour reconnaître que les Tadjik, loin d'être des Sémites, représentent plutôt une race arienne, mélangée de sang touranien et non pas sémitique²⁾.

¹⁾ V. les articles Oxus et Persia dans l'Encyclopaedia Britannica, de M. Specht dans le Journal Asiatique 1883 II, 317 suiv. et cf. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber p. 17 (n. 5) p. 115 (n. 2).

²⁾ Khanikoff, Ethnographie de la Perse, p. 87 suiv. Quatrefages et Hamy, Crania Ethnica, p. 503.

Ces Tadjik formaient le fond de la population; une classe dominante constituaient les *dihqān*, les propriétaires et cultivateurs persans dont l'influence était grande surtout dans la Transoxiane, où ils avaient de vastes possessions. Les *bokharakhodeh* ou princes de Bokhara étaient d'origine dihqanienne¹⁾. À Hérat un *dihqān* régnait à côté d'un prince étranger²⁾. La position de ces seigneurs terriens variait d'ailleurs selon les circonstances. Comme l'a remarqué M. Nöldeke, tantôt le *dihqān* n'est qu'un simple paysan, tantôt c'est un noble possédant des districts (*rostāq*) entiers³⁾.

Ce peuple était gouverné par différents princes, anciens vassaux d'empires plus étendus et dont les noms (titres) souvent barbares semblent indiquer l'origine turque ou mongole⁴⁾. Du temps de l'invasion arabe nous trouvons des princes de Sidjistān (Rotbil⁵) de Simindjān et Roub (Roubkhān⁶) de Djouzedjān (al-Djouzedjān⁷) des Khozār (سبقى?)⁸⁾ des Khottal (al-Sabal⁹) de Badhghīs et de Tokharestān (Djīghoyeh, al-Chadh, Nizak tarkhān¹⁰) de Marwaroudh (Badhām¹¹) de Talaqān (Sahrak¹²) de Farayāb (Tousik¹³) et dans la Transoxiane: des Soghd et de Samarcande (Tarkhoun¹⁴) Ghozak¹⁵⁾ de Ferghana (Ikhchidh, Al-tār¹⁶) de Qi (Torkkhakān¹⁷) de Kech (Wik¹⁸) de Choumān (غیسلشان?) ou فیلسنشب بادق(?)¹⁹⁾. À Kaboul résidait Kaboulchāh²⁰⁾. À Merw, Merwaroudh, Serakhs, Tous, Hérat et dans le Qouhistān les *marzabān* de l'empire sasanide s'étaient menagé une position indépendante. Balkh était gouverné par un *ispehbedh*²¹⁾. La plupart de ces souverains locaux acceptèrent la domination arabe sans trop de résistance; nous les voyons se convertir à l'Islamisme (comme les *dihqān* de l'Irāq) et vivre en paix avec les nouveaux seigneurs. Il deviennent (à part les quelques

¹⁾ Nerchakhi, Description de Bokhara (éd. Schefer.) p. 6.

²⁾ Tabari II, 1636.

³⁾ Geschichte der Perser und Araber, p. 440.

⁴⁾ Les noms suivants sont extraits de la chronique de Tabari; ils peuvent servir à compléter la liste que donne Ibn Khordādhbeh ed. de Goeje, p. 28.

⁵⁾ Tabari II, 1036 et cf. an. 6. Ibn Khord. p. 29, an. 2.

⁶⁾ ibid. 1219. ⁷⁾ ibid. 1206. ⁸⁾ ibid. 1448 et cf. an. 7.

⁹⁾ Tabari II, 1040, 1224; c'est un titre de dignitaire (chinois?).

¹⁰⁾ Djīghoyeh était roi; auprès de lui résidait un dignitaire chinois qui portait le titre de Chadh (en Chinois: Ché-tszy). Nizak tarkhān, qui dépendait du roi de Tokharestān, résidait à Badhghīs. Tabari II, 1184, 1206, 1221, 1224.

¹¹⁾ Tabari II, 1206. ¹²⁾ ibid. ¹³⁾ ibid. ¹⁴⁾ ibid. 1146. ¹⁵⁾ ibid. p. 1229.

¹⁶⁾ ibid. 1242, 1440. ¹⁷⁾ ibid. 1422. ¹⁸⁾ ibid. 1448. ¹⁹⁾ ibid. 1227.

²⁰⁾ ibid 1206. ²¹⁾ 1206, 1218.

exceptions inévitables) les confidents des émirs et les amis des Arabes de distinction. Ils soutenaient les troupes du gouvernement contre les Turcs de la Transoxiane. Ils faisaient le meilleur accueil aux chefs arabes, qu'ils recevaient dans leurs palais et dont ils s'assuraient les faveurs par de riches présents au jour de l'an et à la fête de *mihrdjān*¹⁾.

Il est facile de comprendre cependant que cette medaille de si belle apparence avait aussi son revers. Maintenant que nous connaissons le caractère de l'administration arabe, nous ne serons nullement surpris de voir, ici comme ailleurs, les seigneurs du pays tirer profit de la conquête en s'associant aux percepteurs pour s'enrichir aux dépens de leurs sujets. C'est ce que nous apprennent non seulement les nombreuses arrestions pour cause de malversations, mais encore ce que nous révèle d'une façon plus évidente une notice de Nerchakhi dans sa topographie de Bokhara, notice d'autant plus précieuse qu'elle complète d'une manière inattendue un fait mentionné par Tabari. Dans l'année 121 de l'H. celui-ci nous apprend la trahison étrange de deux *dihqān* qui, en présence même de l'émir Nasr ibn Seyyār, assassinent Taghchādeh, prince de Bokhara et le percepteur (*āmil*) arabe de ce district²⁾, sans nous faire connaître les motifs d'un tel outrage.

Écoutons maintenant l'historien bokhariote d'après la traduction de M. Schefer dans sa Chrestomathie persane. (I, 44; cf. p. 95 suiv. de l'édition) :

Nasr ibn Seyyār avait en haute estime Taghchādeh, qui lui avait cédé un de ces villages et dont il avait épousé la fille. Le prince visitait Nasr dans sa tente, lorsque deux dihqāns, membres de sa famille demandèrent à être admis en présence de l'émir. „Ils appartenaient l'un et l'autre à une puissante famille et ils avaient fait profession de la foi musulmane entre les mains de Nasr ibn Seyyār. Ils se plaignaient vivement de la conduite tyrannique de Taghchādeh à leur égard ; celui-ci s'était dirent-ils emparé par violence de leurs domaines. L'émir de Bokhara (lisez : le percepteur) Wasil ibn Amr était présent à l'entretien, les dihqāns reclamaient aussi justice contre lui. *Ils prétendaient que Taghchādeh et Wasil s'étaient associés pour mettre la main sur la propriété d'autrui.*” Voilà donc les motifs qui portèrent ces hommes à une vengeance si cruelle et la cause pour laquelle le récit en fut retranché par Tabari.

Y a-t-il raison ou non de croire que de tels faits ne se passaient

¹⁾ Tabari II, 1195, 1228, (11), 1444, (10), 1448 (13 suiv.).

²⁾ Tabari II, 1693 suiv.

pas dans le seul district de Bokhara et que si nous possédions un plus grand nombre de chroniques locales comme celle de Nerchakhi, celles-ci nous en fournissaient bien plus que ceux mentionnés par Tabari et les autres ? Quoiqu'il en soit le hasard a voulu que ce soit surtout de la Transoxiane que nous vient la lumière nécessaire à illustrer les conséquences de la conquête arabe. C'est à ce pays que se rapportent les données de nos sources et nous n'avons qu'à suivre le chemin tracé par elles.

Il est permis de supposer qu'en voyant les représentants de la religion de Mohammed, exempts de toute charge, se partager le butin pris sur les incrédules, on n'avait pas non plus au Khorasan négligé de se soustraire au fardeau des impôts en adoptant l'Islam. Mais ici comme dans l'Iraq le fisc s'interposait.

Le tribut des Khorasaniens est désigné tantôt par le mot *djizya*, tantôt par *kharadj*¹⁾; on pourrait en conclure qu'il n'y avait dans cette province qu'un impôt uniforme qui se payait en argent. C'est ce que semblent confirmer des passages, tels que Tabari II, 1507 : „le tribut du Khorasan est sur la tête des hommes”,²⁾ Ya'qoubi (ed. Houtsma) I. 208 : „Leur tribut est perçu par tête d'homme, ils imposent une capitation sur chaque homme adulte”³⁾.

On se rappellera que les princes des divers districts (*koura*) de cette province conclurent des traités de paix à l'arrivée des Arabes, moyennant le paiement d'un tribut annuel fixe. La somme du tribut était répartie entre la population, et le percepteur (*āmil*) du gouvernement en surveillait (à ce qu'il semble) le paiement avec le prince (*dihqān* ou autre) régnant⁴⁾. Ce que rapportait l'impôt devait servir à l'entretien des troupes d'occupation. Ainsi deux intérêts s'opposaient à l'exemption des nouveaux convertis¹⁰: celui de l'état (resp. du gouverneur) qui ne pouvait se dispenser de payer les troupes

¹⁾ Ces termes sont employés *promiscue* p. e. Tabari II, 1508, (6—8, 13, 14).

خراج خراسان على رؤس الرجال²⁾

وخراجهم من رؤس الرجال يوجبون على كلّ رجل بالغ جزية³⁾ Cette manière de percevoir le tribut datait du temps de Khosroës, Tabari I, 2371: وسائر السواد ذمة واخذوههم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤس الرجال على ما في ايديهم من الحصة والاموال

⁴⁾ cf. Van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier p. 54 suiv. Sur Merw v. l'Appendice I.

2°. celui du seigneur du pays qui se réservait sans doute l'excédant prélevé sur la somme du tribut. Il en résultait une complication analogue à celle que nous avons vue se produire dans l'Irāq. Pour contenir les Arabes stationnaires, dont le nombre ne cessait de s'accroître, le gouvernement se vit obligé de maintenir la population dans l'état tributaire, même si elle se convertissait à l'Islamisme et les chefs du pays, ayant intérêt eux aussi à voir augmenter les revenus, ne pouvaient voir sans une vive inquiétude les progrès que faisait l'Islām dans le cœur de leurs sujets. Nous citerons à l'appui de cette assertion deux tentatives faites pour améliorer la condition des nouveaux convertis, en réservant au paragraphe suivant l'explication des motifs qui les inspirèrent.

Ce fut Omar II qui le premier ordonna à Djarrāh, son gouverneur du Khorasān, de ne plus exiger des convertis le tribut payé par les incrédules. Les conséquences de cette mesure sont faciles à deviner.

Le nombre des conversions augmenta rapidement, tandis que le trésor en éprouva de sensibles diminutions¹⁾. On tâcha de prévenir le désastre en exigeant rigoureusement la circoncision et la connaissance du Qorān. Ce fut en vain. Il fallut en revenir à la *djizya* ou bien se résigner à perdre les fruits de la conquête. Le khalife, qui ne reculait pas devant les conséquences de sa politique, semble en effet avoir songé à la dernière de ces alternatives en proposant aux Arabes d'évacuer la Transoxiane²⁾. Cette proposition ne paraît pas avoir été prise au sérieux. Il est même probable qu'après la mort subite d'Omar, on s'empressa de combler les *deficit* par des impôts plus lourds encore. J'en trouve la preuve dans l'émigration en masse du peuple soghde rapportée par Tabari sous le gouvernement du successeur de Djarrāh³⁾. Dès lors la guerre éclata dans la Transoxiane. Les Soghdien réclamèrent l'assistance des Turcs et chassés des campagnes, les Arabes n'occupèrent plus que les places fortes.

La seconde tentative eut lieu sept ans plus tard, sous le khalifat de Hichām ibn Abdalmélik. C'était le gouverneur Achras ibn Abdallah surnommé le Parfait (al-Kāmil) qui en conçut le plan, dans l'idée sans doute de mettre fin à la guerre qui ravageait les beaux pays situés sur la rive opposée de l'Oxus. Nous devons à Tabari un récit circonstancié des mesures de l'émir, dont le commencement est assez caractéristique (Tabari II, 1507 suiv.)

„Trouvez-moi un homme généreux et désintéressé (ainsi était

¹⁾ Tabari II, 1854.

²⁾ ibid. 1365.

³⁾ ibid. 1418, 1439 suiv.

l'ordre d'Achras) pour propager l'Islām dans la Transoxiane". On lui indiqua Abou Caïdā Qālih ibn Tarīf, *maula* des Banou Dhabba. Et comme celui-ci ne connaissait pas la langue persane, on lui donna pour compagnon Rabi ibn Imrān Tamimite, en qualité d'interprète. Puis ayant encore obtenu qu'on n'exigerait point de *djizya* des nouveaux convertis, Abou Caïdā se rendit à Samarcande, en enjoignant à ses compagnons de lui prêter assistance, *si les percepteurs résistaient d'agir conformément aux paroles de l'émir.*

Le prince de la Soghdiane s'appelait Ghōzak, il résidait à Samarcande avec un percepteur du gouvernement, Hasan ibn abi-l-Amarraṭa. Le percepteur était un homme de bonnes intentions. Il considérait la conquête arabe à un autre point de vue que la plupart de ses compatriotes, il ne se dissimulait pas que cette conquête (à vrai dire) n'était qu'une intrusion dans laquelle la religion n'entrait que pour une bien petite part¹⁾. Il est naturel qu'avec son concours les efforts d'Abou Caïdā eurent d'abord le succès voulu. Les conversions se multiplièrent, on construisit des mosquées. Ces beaux résultats déplaissaient au prince Ghōzak, qui en homme pratique, y voyait une diminution considérable de ses revenus et de ceux du gouvernement. Il fit part de ses craintes à Achras et celui-ci écrivit au percepteur: „Le revenu tributaire, qui est la force des musulmans, diminue et l'on m'a informé que ce n'est pas le cœur qui fait les conversions, mais la peur du tribut. Qu'on veille à la circoncision des nouveaux convertis, qu'on les oblige à observer les prescriptions de l'Islām avant de les affranchir de leurs charges". Les bonnes intentions de l'émir avaient déjà succombé devant les arguments du prince. Le percepteur Ibn abi-l-Amarraṭa fut destitué et on nomma à sa place Hani ibn Hani, auquel on donna pour adjoint un Persan, Alīchīdh.

Ils avaient l'ordre sans doute de détruire l'œuvre d'Abou Caïdā. Ce fut en vain que les convertis réclamaient, disant: „Pourquoi nous demander encore la *djizya*: ne sommes nous donc pas devenus des Arabes?" Ce fut en vain aussi qu'Abou Caïdā protesta. Une nouvelle lettre envoyée à Achras, eut pour seule réponse: „Qu'on exige le tribut comme auparavant". Les convertis dont les espérances s'évanouirent, prirent une attitude séditieuse, soutenus par des hommes de qualité, des militaires et des théologues, arabes et *maula*. Un commandant envoyé de la capitale par le gouvernement procéda à l'arrestation

¹⁾ C'est ce que je déduis de sa réponse lorsqu'on lui annonça l'attaque prochaine de 7000 turcs, „Ce ne sont pas eux qui nous attaquent, c'est nous qui les avons attaqués. Nous maîtrisons leur pays, nous les avons faits nos esclaves." (Tabari II, 1485). Nous verrons bientôt qu'il n'était pas seul à penser ainsi.

des chefs de la sédition. Puis survint une réaction totale. Les prélèvements se firent par la force, on ne ménagea pas même les insolubles (*dho'afā*).

Avant de discuter les faits contenus dans ce récit, consultons encore notre chroniqueur bokhariote.

On peut inférer d'une seule notice de Tabari (l. l. p. 1508 l. 12) que la tentative d'Achras ne se limita pas à la Soghdiane, mais qu'à Bokhara également les conséquences s'en firent sentir. Voici ce que nous en apprend Nerchakhi (Schefer, Chrestomathie persane I. p. 42 suiv. p. 58 de l'édition) „Lorsque Asad ibn Abdallah était gouverneur du Khorasān¹⁾ surgit à Bokhara un homme qui excita le peuple à embrasser l'Islamisme. Le plus grand nombre des habitants étaient infidèles et à ce titre ils payaient l'impôt de la capitulation. Certains d'entre eux se laissèrent persuader et devinrent musulmans. Le Bokharakhodeh Taghchādeh en conçut une violente colère, car dans le fond de son coeur il était resté infidèle. Il écrivit à Asad ibn Abdallah qu'il y avait à Bokhara un homme qui jetait le trouble dans la ville et suscitait contre lui une vive opposition. „Les gens qui suivent son parti, ajoutait-il, prétendent qu'ils sont musulmans, mais ils mentent, car ils ne sont musulmans que de bouche et leurs anciennes erreurs sont encore enracinées dans leurs coeurs. Ils se servent de ce prétexte pour agiter la ville, donner des embarras au gouvernement et tarir la source du revenu de la capitulation”. Asad ibn Abdallah écrivit en conséquence à son délégué, Moqatil Cherik ibn al Harith(?) pour lui enjoindre de se saisir de ces gens et de les livrer à Taghchādeh, qui en agirait à leur égard selon son bon plaisir. *On rapporte que ces nouveaux convertis se réfugièrent dans*

¹⁾ L'écrivain n'est donc pas d'accord avec nous lorsque nous affirmons que les événements racontés ici se passèrent sous l'émirat d'Achras. Asad ibn Abdallah a été deux fois gouverneur du Khorasān de 106—109 et de 117—120. Il fut remplacé par Achras en 109 et il ne me semble pas impossible qu'on ait placé sous son émirat ce qui en vérité se passa sous celui de son successeur. Tabari ne fait aucune mention d'une tentative qu'on aurait faite pour convertir les Transoxaniens sous le gouvernement d'Asad et la chronique de Nerchakhi (du moins dans l'abrégié que nous en possédons) est souvent *très inexakte* quant aux noms et aux dates. En voici deux exemples: p. 16, „Qotaïba ibn Moslim fit la conquête de Bokhara sous le règne de Moawia (lisez Wélid I) Taghchādeh, qui était Bokharakhodeh fut confirmé dans cette dignité par Qotaïba. Il fut mis à mort à Samarcande par Abu Moslim, gouverneur du Khorasan à l'époque de Nasr ibn Seyyar et deux ans après la mort de Qotaïba. Il avait exercé le pouvoir pendant trente deux ans”. Or Qotaïba mourut en 96, Abou Moslim n'arrive au pouvoir qu'en 129 et l'époque exacte de la mort de Taghchādeh est l'année 121 de l'Hég. P. 43: „En l'année 156 (772) mourut Asad fils d'Abdallah fils de Merwān.” Asad mourut en 120 et son grandpère était Yézid.

la grande mosquée où ils attestaient à haute voix qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allah et que Mohammed est son serviteur et son envoyé. Ils criaient: Wā Mohammed Wā Ahmed¹). Le Bokharakhodeh en fit décapiter quatre cents dont les têtes furent placées sur des gibets. Personne n'avait eu le courage d'intercéder en leur faveur. Les survivants réduits en esclavage au nom d'Asad ibn Abdallah, lui furent envoyés dans le Khorasān. Aucun de ceux qui échappèrent à la mort ne renia l'Islamisme, tous lui restèrent fidèles et ils le pratiquèrent sous la protection d'Asad ibn Abdallah²). Après la mort de Taghchadeh ils retournèrent à Bokhara".

En prenant connaissance des détails fournis par Nerchakhi, je compris qu' utilisés à propos, ils deviendraient d'une valeur inappréciable pour contrôler le récit de Tabari. Il n'est point douteux que ce que nous apprend Nerchakhi ne provienne d'une source toute autre que celle des renseignements trop succincts de l'historien arabe. Si celui-ci nous transmet les faits envisagés au point de vue de l'administration omayade, c'est la tradition locale, reçue de la bouche même des anciens convertis, que le chroniqueur de Bokhara a conservée. Or, ce qui surtout m'a frappé en lisant le récit remarquable du dernier, c'est d'y voir confirmée la supposition déjà émise que c'était l'intérêt des seigneurs du pays presqu' autant que celui du trésor qui se trouvait compromis par les mesures d'Omar II et d'Achras, et que c'est principalement aux obstacles qu'opposaient ces princes qu'on en doit attribuer l'échec. Quoi qu'en dise notre auteur, ce n'est pas la haine religieuse assurément qui fait sévir le Bokharakhodeh contre les nouveaux convertis. Tout prouve la violence odieuse d'un tyran qui, lui-même adhérant des croyances islamitiques, voit par la conversion de ses sujets, s'échapper l'unique moyen de les pressurer à loisir. Et ce qui est pis encore, ici comme dans le passage cité précédemment, nous voyons le fonctionnaire arabe se mettre du côté de l'opresseur au détriment du progrès de l'Islām.

Ainsi il est clair, que dans le Khorasān comme dans l'Irāq de graves obstacles s'opposèrent à la longue au système d'Omar. Car je répète la question: quelle était la raison de la continuation de ces abus si déplorables? Ils devaient servir à maintenir une occupation qui, par le fait même de la conversion des habitants du pays occupé,

¹⁾ Le cri de détresse des opprimés v. Belādhori, *Ansāb* (ed. Ahlwardt) 336 suiv. Hamza Ispahāni (ed. Gottwaldt) p. 208.

²⁾ Le fait est qu' Asad leur donna la liberté v. Tabari II, 1611 où on lit: [an 119] "Asad envoya des jeunes filles turques aux *dīkqān* du Khorasān en échange des *musulmans* qui se trouvaient entre leurs mains". Cette notice resterait tout à fait inexplicable si nous ne connaissions par Nerchakhi ce qui s'était passé à Bokhara.

perdait toute raison d'être. Ce n'était pas là assurément le raisonnement de la majorité des Arabes du premier siècle de l'Hégire. Ceux-ci (nous le savons) vivaient dans la croyance que le butin des peuples assujettis était le fruit légitime de leur dévouement pour l'Islām. Ils ne s'apercevaient pas du contraste qu'offrait cette théorie avec les tendances universelles de la religion de Mohammed. Mais alors y a-t-il lieu de s'étonner, lorsque nous voyons se manifester dans les provinces orientales du territoire musulman, un mouvement en faveur d'une interprétation moins bornée des lois de l'Islām, mouvement destiné à prendre la forme d'une réaction anti-arabe et anti-omayade, là où ni les conquérants ni le gouvernement ne voulaient se plier à ses justes réclamations.

VI

D'après le témoignage d'un auteur de grande autorité, les *maula* de Basra et des régions adjacentes, chassés hors des villes par l'ordre de Haddjādj (v. ci-dessus p. 17) se réunirent dans des campements et se lamentèrent en criant: *Wā Mohammadā*, car ils ne savaient où aller. „Alors on vit les hommes de Basra aller vers eux sous des déguisements et se lamenter avec eux”.¹⁾ Une autre source²⁾ nous apprend que ces hommes de Basra étaient des lecteurs du Qoran (*qorrā*) c'est à d. des théologues de profession. Plus tard nous voyons ces mêmes théologues prendre une part très active à l'insurrection d'Abdarrahmān ibn Achath en excitant leur compatriotes par des discours violents à une résistance opiniâtre contre les troupes du gouvernement. Écoutons ce qu'ils disent³⁾: „Nous ne connaissons pas sur toute la terre des hommes dont les actions soient plus révoltantes et l'injustice plus criante que celle des Omayades. Donc hâtez-vous de les combattre, extermez-les ces tyrans, mettez fin à leur oppression et à leur incrédulité”. Ces paroles séditieuses font bien voir que les lecteurs du Qorān dont il est question, étaient eux-mêmes des convertis que leur profession dispensait de partager le sort de leurs compatriotes. Quoiqu'il en soit, on voit que les opprimés pouvaient du moins compter sur les sympathies de cette classe, très respectée même parmi la race dominante.

Ces lecteurs du Qorān n'étaient pas seuls à exécrer l'administration omayade. Ce qui marque bien l'époque, c'est que nous voyons presqu'en même temps surgir dans le Nord de l'Irāq un noble Qoraï-

¹⁾ Belādhori, *Ansāb* p. 336 suiv.

²⁾ Tabari II, 1123.

³⁾ Tabari II, 1086, cf. 1116 (14).

chite, Motarrif, fils de Moghîra ibn Cho'ba, qui réclamait également la justice et l'équité dans le gouvernement¹⁾). Le lecteur trouvera le récit de sa rébellion dans l'ouvrage de M. Weil (Gesch. d. Khalifen I, 422). L'époque où sa tentative eût pu porter fruit n'était pas encore arrivée et Motarrif la paya de sa vie. Mais bien que cette entreprise eût échoué, le désir de justice qui en était le fond ne se perdit pas; la tendance réformatrice de Motarrif se manifeste de nouveau chez un autre Qoraïchite non moins illustre, le khalife Omar ibn Abdalazîz.

Les écrivains occidentaux ont jugé très défavorablement les réformes faites par ce khalife, dont le but était de détruire les obstacles qui s'opposaient à la propagation de l'Islâm, en accordant aux *maula* les droits dont jouissaient auparavant les seuls musulmans arabes, c'est-à-dire en les exemptant du tribut des incrédules et en les faisant participer aux dotations annuelles²⁾.

Et en effet les circonstances demandant de toutes autres mesures qu'un retour exact au système d'Omar I, celles du khalife omayade ne firent qu'éveiller des espérances que le gouvernement n'aurait pu satisfaire. En Irâq les nouvelles dotations épuisèrent le trésor qui (comme nous l'avons vu) éprouva au Khorasân des pertes considérables par l'abolition de la *djizya*, et ces désordres dans les finances amenèrent après la mort du khalife une politique fiscale plus injuste que jamais.

Malgré cela il faut se garder de juger trop sévèrement les mesures prises par Omar ibn Abdalazîz. Car je crois qu'il est juste de présenter à ceux qui seraient tentés de prendre le parti des Haddîadj ibn Yousof contre ce khalife, les questions suivantes : 1^o N'était-il pas dans l'intérêt des Omayades de tenter une nivellation des races, dont les situations si inégales menaçaient d'être la cause de la ruine de leur empire? 2^o Si ce n'était pas dans l'intérêt de la dynastie, l'intérêt de l'Islâm n'exigeait-il pas péremptoirement une telle nivellation? On ne contestera pas je l'espère la dernière de ces questions. L'organisation militaire d'Omar I avait terminé sa tâche avant le règne d'Omar II. Sous le khalifat de Wélid la conquête arabe avait atteint des bornes qu'elle ne dépasserait plus ou dépasserait à peine. Les Pyrénées à l'Ouest, à l'Est le grand plateau de l'Asie centrale étaient des obstacles naturels aux armes de l'Islâm. Il semblait que le temps des réformes

¹⁾ Tabari II, 980: *الحكم بالحق والعدل في السيرة*

²⁾ cf. Von Kremer, Culturgeschichte I, 174 suiv. Müller, Der Islam in Morgen- und Abendland, I, 438 suiv.

intérieures fût arrivé. Omar en était convaincu et s'opposait à des conquêtes nouvelles¹⁾). Le défaut du khalife fut son conservatisme religieux ; ayant un pieux respect pour la mémoire du deuxième khalife, son homonyme, il ne voulait d'autres réformes que celles, ayant pour base le système d'Omar I. Or les circonstances exigeaient un abandon complet de ce système. Il aurait fallu d'autres emplois pour les troupes arabes stationnaires dans les provinces, afin qu'ils ne dépendissent plus des subsides de l'état. Au lieu d'accorder des terres aux soldats des garnisons, les lois d'Omar leur en défendirent l'acquisition, au lieu de supprimer graduellement les dotations annuelles, elles furent aussi concédées aux *maula*. Cette disposition qui amena l'épuisement des caisses de l'état, empêcha l'accomplissement d'une mesure utile en elle-même : l'exemption de la *djizya* des nouveaux convertis. Considéré sous ce rapport le gouvernement d'Omar II portait un coup plus violent au prestige de la dynastie que l'administration même de Haddjadj ibn Yousof. Les espérances suscitées ne s'évanouirent point et les populations non arabes attendirent leur délivrance avec d'autant plus d'impatience, que la réaction fiscale (survenue surtout sous le khalifat de Hichām²⁾) leur semblait plus intolérable.

VII

C'est dans le Khorasān qu'il nous importe le plus de suivre le mouvement réformateur provoqué par l'administration des Omayades. Car de là (comme on le sait) partira le coup qui renversera leur empire. Et il est heureux que les faits rapportés nous permettent de tracer le développement du parti des mécontents dans cette province avec plus de certitude que partout ailleurs.

Nous avons montré plus haut (v. p. 23) que la soumission des Soghdiens aux exigences nouvelles du fisc n'avait pas été obtenue sans l'opposition de quelques hommes d'autorité et de distinction. À leur tête se trouvaient deux *maula*, Abou Ḥādī que nous connaissons et Thabit Qotna³⁾) Thabit était dans le Khorasān un homme renommé et populaire, poète distingué dont les poèmes nous sont conservés en partie dans le *Kitāb al-Aghāni* (T. XIII, 49—64). Dans les guerres contre les Turcs de la Transoxiane il s'était couvert de gloire, ennemi acharné des incrédules il trouva la mort sur le champ de bataille⁴⁾). Il avait été admis dans l'intimité du célèbre Yézid

¹⁾ v. Ci-dessus p. 22.

²⁾ Pour l'Irāq v. Ja'qoubi II, 376.

³⁾ Tabari II, 1509.

⁴⁾ Tabari II, 1514 suiv.

ibn Mohalleb et avait occupé sous l'émirat de ce dernier des places importantes¹⁾. Grâce à ces circonstances les Arabes le considéraient comme leur égal et il est pour nous de la plus haute valeur de connaître son attitude. Le gouverneur de Samarcande le fit emprisonner avec Abou Caïdā pour vaincre la résistance des Soghdiens et cette mesure semble avoir eu le succès voulu. L'invasion des Turcs, conséquence des mauvais traitements que l'on avait fait subir aux Transoxaniens²⁾, occupa momentanément les esprits et unit une fois encore les mécontents et le gouvernement contre le danger commun.

Un Tamimite nommé Harith ibn Soraïdj ibn Ward ibn Sofyān ibn Modjāchi³⁾ se distingua dans cette guerre, c'était lui qui était destiné à continuer l'opposition commencée par Thabit et Abou Caïdā.

Muslim pieux, ascète et réformateur, tantôt combattant les Turcs à côté des Arabes, tantôt ceux-ci à côté des Tures ou bien le gouvernement avec ses *contribules*, rebelle et libérateur des opprimés rêvant un rôle de Messie, tel se présente le personnage de Harith ibn Soraïdj, figure étrange sans doute, mais dont les actions jettent beaucoup de lumière sur ce qui était resté énigmatique dans le mouvement khorasanien. Voici son histoire⁴⁾. Sous le gouvernement de l'émir Achras, comme il est dit, Harith prit une part active à la guerre contre les Turcs. Six ans plus tard, lorsque dans le gouvernement du Khorasān Achras fut remplacé par Djonaïd et celui-ci à son tour par Asim ibn Abdallah, Harith changea de rôle. De Nakhodh, petite ville du Tokharestān, nous le voyons marcher vers la capitale. Ses partisans sont Arabes (appartenant aux deux partis antagonistes de Modhar et Yémen) et Persans (des *dihqān*). Ce qu'il exigeait, c'était le Qoran, la Sonna du prophète et l'élection d'un gouvernement agréable à la majorité⁵⁾ Harith se fut bientôt

¹⁾ Aghani XIII, 49.

²⁾ Tabari II, 1510: Soghd et Bokhara renierent l'Islām et demandèrent le secours des Turcs.

³⁾ Tabari II, 1513. Tabari ne donne que les deux noms Harith ibn Soraïdj, le nom se trouve couplet dans le MS 332 (Warner) p. 390.

⁴⁾ Les faits traités ici se retrouvent dans mon Opkomst der Abbasiden, p. 51 suiv.

⁵⁾ الرَّضِيُّ (الرَّضِيُّ) J'ai cru d'abord qu'il faurait compléter cette expression en sousentendant: من آل النبي "l'élu de la maison du prophète" cf. Quatremère Journ. Asiat.

من رضي (الناس (المسلمون) بقوليه من يرضون على نفسم على مثل الحال التي هم فيها (Tabari II, 499, 15; 984, 16; cf. 488) m'a fait choisir l'interprétation donnée dans le texte.

emparé des villes situées sur les bords de l'Oxus, mais la capitale repoussa ses attaques. Des négociations avec l'émir Asim qui allaient aboutir à un traité, furent rompues par l'arrivée d'un nouveau gouverneur, Asad ibn Abdallah, suivi de troupes fraîches. Devant celles-ci Harith se voit forcé de renoncer à sa conquête et de se retirer dans le Tokharestān, puis dans la Transoxiane (118 de l'H.) Dès lors il s'unit aux Turcs pour combattre les Arabes. En l'an 120 Nasr ibn Seyyār est nommé gouverneur du Khorasān par le khalife Hichām. Nasr qui était un des serviteurs les plus capables de la dynastie, peut enfin pacifier la Transoxiane (123). Il obtient du khalife l'amnistie de Harith ibn Soraïdj (126). Mais la guerre des tribus ayant éclaté dans la Syrie après la mort de Wélid II, a déjà envahi les provinces. Au Khorasān, notamment dans la capitale Merw, les Yéménites font opposition à Nasr. Avec leur aide Harith, toujours mécontent de l'administration omayade, réussit à expulser Nasr de la capitale. Mais la discorde ne tarda pas à troubler l'alliance de deux partis poursuivant des intérêts tout à fait opposés. Nous voyons bien-tôt les Yéménites en guerre ouverte avec les adhérents de Harith et cette guerre ne cesser qu'avec la mort de ce dernier (128) ¹⁾.

Il est facile de démontrer que cette insurrection ne fut que la continuation du mouvement antérieur puisque les deux seconds de Harith, Bichr ibn Djormoz et Qasim al-Chaïbani, avaient déjà joué un rôle pendant la sédition des Soghdiens ²⁾. Les *dihqān* faisant cause commune avec les rebelles sont les petits propriétaires ruraux opprimés par les seigneurs du pays et les percepteurs du gouvernement (v. ci-dessus p. 20). Une partie des adhérents de Harith se compose des „habitants des villages”, qui viennent pleurer devant les portes de Tirmidh et „se plaindre de l'injustice des Banou Merwān (des Omayades)³⁾. Une de leurs principales exigences fut la nomination de fonctionnaires intègres. Il paraît par Tabari II, 1918 suiv. que le gouvernement se vit forcé de leur faire des concessions à ce sujet. Des deux côtés l'on aurait nommé deux commissaires auxquels incombaît la tâche de choisir les fonctionnaires et de traiter d'un *modus vivendi* vis à vis du peuple tributaire. Ces concessions semblent pourtant avoir manqué leur effet; le mécontentement ne discontinue pas. Des personnes même de l'en-

¹⁾ Les auteurs chinois font mention de notre héros sous le nom de Hu-lo-chan de Mu-lu i. e. Harith de Merw. Bretschneider, on the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabic colonies p. 9. [Je dois ce passage à M. de Goeje.]

²⁾ Tabari II, 1868. cf. ibid 1508.

³⁾ Tabari II, 1583.

tourage de l'émir furent soupçonnées de s'entendre avec les dissidents¹⁾.

Mais ce qui nous éclairent le mieux sur les sentiments de Harith et de ses partisans, c'est le nom de „Mordjites” par lequel on les désigne²⁾.

Lorsque la secte des „Kharidjites” avait déclaré infidèles les trois khalifes Ali, Othmān et Moawia avec tous leurs adhérents, celle des Mordjites s'était opposée à ce jugement, étant d'avis que tout individu ayant fait profession de l'unité d'Allah ne pourrait être déclaré infidèle que par Allah lui même au jour du jugement suprême, quels que fussent les péchés (*in casu* les opinions politiques) dont il s'était rendu coupable: Ils „déféraient” (*irdjā*) au jugement d'Allah la décision de la foi de leurs coreligionnaires [cf. Qorān IX, 107]³⁾.

Plus tard, lorsque l'imamat fut en dehors de la question et qu'il s'agissait avant tout de la position des nouveaux convertis, il est intéressant de voir jouer aux Mordjites le même rôle conciliateur dans l'opposition des deux intérêts arabes et non-arabes. Tous étant des musulmans, le gouvernement n'avait pas le droit, selon eux, de traiter les convertis comme s'ils fussent restés infidèles; ils jugeaient même opportun de combattre un gouvernement qui admettrait de telles injustices⁴⁾. Connaissant les scènes de violence qui s'étaient passées dans la Transoxiane, nous ne sommes pas étonnés de les entendre réprover surtout „l'effusion d'un sang innocent”, de les voir proclamer que „tous les musulmans sont frères en religion”⁵⁾. Ce qu'ils voulaient enfin c'était que pour l'Islām il n'y eût point de distinction de races.

Tel était sans doute le sentiment de la plupart des partisans de Harith; quelques uns allaient plus loin. Ils attachaient un sens moral et profondément religieux à „la profession de l'unité d'Allah”, qui devait être selon eux une profession du coeur, une conviction intime. On attribue à Djahūn ibn Ḥafwān, un des Mordjites les plus avancés et qui était secrétaire de Harith ibn Soraïdj⁶⁾, les mots

¹⁾ ibid. 1920.

²⁾ Tabari II, 1575.

³⁾ V. mon article „Irdjā” dans la „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” XLV, p. 161 suiv.

⁴⁾ Aghani XIII, 53, 55. Maqrizi Khitat II, 349 (s. صفاران). Dans l'Irāq on voit des Mordjites se battre du côté du rebelle Yézid ibn Mohalleb. Tabari II, 1349 suiv.

⁵⁾ Tabari II, 1931 suiv. Aghani XIII, 52 (19).

⁶⁾ Tabari II, 1918 suiv. 1924.

suivants : „La foi, c'est de connaître Allah par le coeur; on peut professer le Judaïsme ou le Christianisme par la bouche et rester musulman par conviction intime”¹⁾). Pour Djahm, on le voit, le vrai Islām et la vraie foi n'étaient qu'une même chose. Il est très naturel que les partisans d'une telle doctrine étaient portés à mépriser les pratiques formelles de l'Islām²⁾ et qu'ils mettaient bien au dessus de l'accomplissement strict des prescriptions du Qorān, les devoirs de l'homme envers ses semblables. Considéré à ce point de vue le Mordjîtisme de ces Khorasaniens se présente comme une réaction morale contre l'Islām formel du gouvernement arabe, qui sous la pression du fisc, s'obstinait à ne pas vouloir considérer tous ses sujets comme „frères en religion”.

Quant au reproche qu'on aurait pu adresser à Harith de s'être allié aux Turcs, je crois qu'il faut attribuer cette résolution à d'autres motifs qu'au dépit d'un homme vaincu. Bien qu'ils se fussent séparés de la cause des Arabes (des Omayades) les nouveaux convertis des régions de Bokhara et Samarcande ne devaient pas pour cela avoir renoncé à l'Islām. Or il est fait mention d'un qadhi parmi les personnes qui revinrent de l'exil avec Harith,³⁾ ce qui prouve selon moi, qu'il y eût à côté des Turcs d'autres musulmans encore, sans doute des convertis de la Transoxiane qui avec l'aide de Hārith ibn Soraïdj voulaient reconquérir leurs droits politiques.

Avant de continuer, il sera nécessaire de jeter un coup d'oeil en arrière, afin de ne pas perdre le fil de nos arguments dans le labyrinthe des faits déjà cités.

Nous avons esquissé d'après les données que nous possédons la situation politique et sociale des peuples subjugués, nous nous sommes rendu compte des iniquités que devait produire à la longue le système d'occupation arabe, des secousses violentes qui en furent la conséquence. Nous avons vu les Omayades ardents défenseurs de ce système, qui devait devenir sérieusement préjudiciable aux intérêts de l'Islām.

Nos recherches nous ont permis de constater dans les provinces orientales du khalifat les symptômes d'une réaction en faveur des opprimés, réaction qui prit la forme d'un mouvement religieux tendant à établir un Islām plus universel que ne le représentait le

¹⁾ Ibn Hazm, MS. de Leyde II, f. 1, r.

²⁾ Zeitschrift d. D. M. G. II, p. 170.

³⁾ Tabari II, 1868.

gouvernement omayade et dont nous avons exprimé la tendance universaliste par cette formule: l'Islām ne connaît point de distinction de races.

La mort de Harith ibn Soraïlj en 128 H., ne mit fin à ce mouvement qu'en apparence seulement. L'année suivante vit éclater l'insurrection d'Abou Moslim, qui renversa la dynastie omayade et avec elle l'empire des Arabes dans la partie orientale du khalifat.

Or le triomphe du parti d'Abou Moslim n'était dû qu'à l'introduction d'un élément nouveau dans les aspirations des musulmans d'origine non-arabe.

Cet élément était le Chiïtisme.

Nous n'avons donc plus qu'à nous occuper du développement des idées chiïtiques.

DEUXIÈME PARTIE.

LE CHIITISME.

I

L'historien désireux de se rendre compte du développement des factions (ou sectes) musulmanes, devra distinguer d'abord une période arabe.

Il remarquera que ces factions nées parmi les Arabes dans les pays conquis, poursuivent d'abord un but purement politique, quoique sous une apparence religieuse.

La question qui divise les esprits est celle de l'Imamat, de la direction suprême de la communauté musulmane. Le parti dominant dont le centre est la Syrie, défend la dynastie omayade. Il considère les princes de la maison Omaya comme les véritables successeurs des premiers khalifes (Abou Bekr, Omar, Othmān), les vengeurs légitimes de leur parent Othmān (le troisième khalife). — Font opposition :

1^o Le parti médinois, les „défenseurs” du prophète qui, se rattachant à la branche yéménite des Arabes, considéraient l'arrivée au pouvoir des Banou Omaya comme une victoire remportée sur eux par leurs anciens ennemis païens et modharites de la Mecque.

2^o Le parti chiïtique: des légitimistes, défenseurs acharnés des droits de la famille du prophète, notamment du khalifat d'Ali et de ses descendants.

3^o Les „Kharidjites”: des républicains qui voulaient qu'on choisît les khalifas parmi les plus dignes quels qu'ils fussent et à quelque rang qu'ils appartinssent. Leur opinion étant qu'on avait le droit de destituer un khalife, du moment où il cessait de plaire à la majorité.

Des quatre factions que nous venons de citer, la plus intolérante était certainement celle des Kharidjites. Les autres, quoique souvent en guerre, avaient du moins un principe en commun, celui du khalifat dans la tribu de Qoraïche, et s'ils nommaient infidèles (*kâfir*) leurs adversaires, cela ne les empêchait pas de vivre en bonne

entente avec eux, tant que le gouvernement central faisait valoir la force de ses troupes ou de son argent ¹⁾. Les Kharidjites au contraire ne faisaient aucune concession; ils désignaient par le mot *kāfir* et croyaient *devoir traiter* comme tels, leurs ennemis politiques. Ils avaient pour devise: „A Allah seul la décision”; ce qui ne signifiait dans leur bouche que la décision par l'épée.

Dans la tradition historique des musulmans formée sous l'influence du khalifat abbaside, on n'accorde pas aux adhérents de la dynastie omayade la place que nous leur avons consacrée dans l'exposition précédente. L'opposition des partis contre les khalifes de Damas y est représentée comme une lutte religieuse dans laquelle les partisans des Omayades jouaient le rôle rempli auparavant par les Mecquains incrédules et polythéistes du temps de Mohammed. On y insiste particulièrement sur la conduite immorale des khalifes Yézid I, Yézid II et Wélid II, on y fait ressortir la violation de la sainte Médine sous Yézid I, la profanation du „haram”, la prise de la Mecque par les troupes d'Abdalmeïlik. On y accuse les princes omayades d'avoir construit dans les mosquées des cloisons (*maqoura*) destinées à isoler la chaire ²⁾, d'avoir prononcé le sermon (*khotba*) du vendredi *avant* la prière, de peur que l'auditoire ne se dispersât avant d'avoir entendu la *khotba*, changeant en tout cela les coutumes établies par le prophète et par ses successeurs Abou Bekr, Omar, Othmān ³⁾.

Les récits contemporains nous démontrent la fausseté de cette manière de représenter les choses.

Nous savons maintenant que la dynastie omayade représentait pour la majorité des Arabes le parti de l'ordre et de l'Islām ⁴⁾, qu'un grand nombre de musulmans ne voyait dans la prise des deux villes saintes qu'une mesure exigée par l'attitude hostile des Hidjaziens sans qu'ils y attachassent aucune idée de profanation ⁵⁾.

¹⁾ cf. Tabari II, 340 (19 suiv.), 506 (16 suiv.) 810. On disait à Koufa; „Nous combattions à côté de celui qui nous donne les dirhems” (Tabari II, 683, 18) et la satire suivante est caractéristique (Tabari II, 810): **وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَ حِمَاهُ أَبُوكُمْ وَلَكُنْ فِي**

سَبِيلِ الدِّرَاهِمِ

²⁾ Ibn Rosteh (ed. de Goeje) p. 192, 5; Maqrizi Khitat I, 60; V. Gayet, l'Art arabe, p. 34.

³⁾ cf. Goldziher, Islamische Studien, II, 41—49.

⁴⁾ V. les deux passages traduits dans l'Appendice II.

⁵⁾ V. p. e. les vers 17, 20 suiv. dans le poème d'Abou Çakhr al-Hodhalî; Diw. Hodhalî (Wellhausen) p. 92.

Les partisans des Omayades se croyaient les seuls musulmans qui n'avaient pas dévié du droit chemin. Ils traitaient d'incrédules, ils vouaient à l'enfer leurs adversaires avec une véhémence égalant celle dont ceux-ci usaient à leur égard¹⁾. Pour eux Moawia était „khalife d'Allah”, son fils Yézid „pasteur de tous les hommes de la religion”. Ils nommaient Abdalmélik „imam de la bonne direction”, „confident d'Allah”, „rempart de la religion” etc.²⁾. S'ils maudissaient publiquement le quatrième khalife (Ali), ils croyaient en avoir le droit, puisque Ali s'était opposé aux réclamations légitimes de leur khalife Moawia. Enfin s'il y avait des admirateurs fanatiques d'Ali, qu'on nommait Torabia (Abou Torāb = Ali), il ne manquait pas non plus d'adhérents enthousiastes à la dynastie omayade qui portaient le nom de „Othmania”,³⁾ puis de Merwania⁴⁾.

L'époque arabe de la lutte des factions se termine sous le khalifat d'Abdalmélik (65—86 H.). La résistance des Chiites, qui avaient déjà subi une défaite sérieuse près Ain al-wardā (65 H.), fut vaincue enfin à la bataille de Harroura (67 H.). L'opposition dans le Hidjāz cessa par la prise de la Mecque et la mort d'Abdallah ibn Zobaïr, dernier représentant du parti ançarien (73 H.). La lutte avec les Kharidjites se prolongea jusqu'à l'année 77 H. La mort de Qatari ibn Fodja'a en Tabaristān y mit fin.

Le temps du khalifat de Wélid I et de Solaïman fils d'Abdalmélik est une période de transition, une période de conquêtes qui ne nous apprend rien concernant les anciens partis.

Ceux-ci pourtant (excepté le parti des Ançar) n'avaient pas disparu.

Les Kharidjites et les Chiites, terriblement décimés sous les coups

¹⁾ Tabari II, 414 (11 suiv.) 415, 425 (5 suiv.) et surtout ibid. 469, 471 (15 suiv.)

²⁾ Les épithètes citées se rencontrent Belâdhori (Ahlwardt) 212, 303; Iqd I, 122 (16 suiv.). Tabari II, 78, 743, 810 (5, 6), 1176 (9); cf. Goldziher I.I. p. 381. Ferzadaq (Boucher), p. 219, (texte) 11 suiv.

³⁾ Tabari II, 840, 842, 850; Goldziher I.I. p. 118 suiv. M. Goldziher n'a pas remarqué qu'à part les partisans fanatiques des Omayades, le nom Othmania désigne encore un parti neutre; v. Ibn Faqîh (ed. de Goeje) p. 315: „Le peuple de Basra et de ses environs sont Othmania ils prêchent la neutralité (*kaff*) disant: „mieux vaut être Abdallah qu'on tue qu'être Abdallah qui tue”. Ce fait n'est pas inexplicable. Il y en avait beaucoup qui, sans avoir la moindre sympathie pour les Omayades de la Syrie, regrettaien pourtant le massacre d'Othmān parceque celui-ci avait été (avec Abu Bekr et Omar) du nombre des compagnons les plus fidèles de Mohammed. De ces Othmania étaient les Basriens (qui avaient combattu autrefois avec Talkha et Zobaïr) mais aussi des „Ançar” mésinois. Aghani XV, 27 (3).

⁴⁾ Ce nom ne peut dater que du temps où la branche des Banou Merwān régnait à Damas, cf. Tabari II, 804 (3). Belâdhori (Ahlwardt) p. 221

des généraux omayades, n'avaient plus la force de s'opposer ouvertement au pouvoir, mais leurs principes ne cessèrent de se développer en s'adaptant aux nouvelles situations nées sous l'empire des Arabes dans l'Orient. La lutte [arabe] politique des factions entre dans la période sociale et religieuse.

La dynastie omayade avait négligé, comme nous avons vu, toute réforme. La tentative d'Omar II, inspirée par un faux conservatisme, n'avait fait qu'empirer les choses, en favorisant des conversions qui épuisèrent les caisses de l'état, et forcèrent le gouvernement à recourir plus que jamais au système vexatoire inauguré par Haddjadj ibn Yousof. Dès lors la cause de l'Islām se sépara de celle des Omayades. L'opposition des partisans de Hārith ibn Soraïdj nous en a fourni la preuve. Les musulmans d'origine non-arabe commencent à se mêler à la lutte des factions. Aux anciens griefs des adversaires de la dynastie viennent se joindre les leurs. La question de l'imamat ne disparaît point, mais les réclamations de justice et d'équité viennent s'y joindre avec une insistance toujours croissante.

Dans l'Irāq et la Mésopotamie les Kharidjites deviennent, depuis Omar II, les défenseurs des pauvres et des opprimés, maudissant les tyrans et les impies¹⁾. En Afrique le Kharidjisme fournit les armes avec lesquelles la population berbère, exaspérée par les vexations de leurs oppresseurs, va combattre les gouverneurs omayades²⁾. Le Kharidjite Abdallah ibn Yahya, surnommé *Talib al-haqq*, „chercheur de droit”, se révolte dans le Yémen „devant l'oppression manifeste, la violence odieuse, le traitement abominable que l'on faisait subir aux hommes”³⁾. On le voit bien, ces Kharidjites ne sont plus les mêmes que ceux que le gouvernement avait combattus avec succès, puisqu'il les combattait avec les armes de l'Islām. Maintenant qu'il ne s'agit plus de la légitimité du khalifat de tel ou tel, mais de savoir s'il fallait ou non subir les iniquités d'un gouvernement injuste, les Kharidjites établissent la règle que tout musulman commettant des péchés graves, équivaleait à un incrédule (*kāfir*). Leur ancienne tactique de damnation (*takfir*) était restée, mais le terrain sur lequel elle s'appliquait avait changé.

L'exemple des Kharidjites, comme celui du parti mordjitiq, démontre comment les situations nouvelles avaient réagi sur le développement des factions.

¹⁾ Fragmenta, p. 41 suiv. et ibid paenult. Tabari II, 1634.

²⁾ cf. Tabari I, 2815. Je traduis ce passage dans l'appendice III.

³⁾ Aghani XX, 79, (7, 8, 15). V. l'appendice IV.

Il en résultait pour la dynastie omayade une complication à laquelle elle n'avait pas songé.

Autrefois elle avait combattu ses adversaires politiques à armes presqu'égales. Et voici qu'au moment où elle croyait avec raison les avoir anéantis, ils reparaissent mais avec des armes contre lesquelles elle reste sans défense. Car où aurait elle pu trouver pour vaincre cette opposition morale les forces morales nécessaires ?

Aux réclamations nouvelles des Kharidjites le gouvernement ne répondit que par la guerre.

Grâce à l'énergie du dernier khalife omayade, Merwan II, ces fanatiques furent battus en Arabie, dans l'Iraq, dans la Mésopotamie. La dynastie triompha encore mais elle y épuisa ses dernières forces.

Alors l'on voit reparaître, invincible cette fois, le parti chiïtique.

D'une faction politique que les Omayades avaient détruite à Haroura, le Chiïtisme s'était développé en une vaste organisation politique-sociale-religieuse qui embrassait tous les éléments musulmans anti-arabes et anti-omayades.

C'est la naissance de cette organisation que nous allons étudier dans les paragraphes suivants.

II

Les Chiites arabes de Koufa avaient combattu les Omayades, d'abord pour défendre les droits d'Ali, puis pour venger la mort de Hosaïn son fils, qu'ils avaient vu assassiner sans oser le secourir.

Leur dévouement pour la maison du prophète laissait à désirer sur beaucoup de points.

Sous la pression du gouvernement dont ils recevaient leurs gages, les Koufiotes semblaient avoir oublié leurs serments chaque fois que les prétendants alides y faisaient appel. Ils abandonnèrent Mokhtar dès le moment où celui-ci accorda aux *maula* les mêmes droits qu'à eux-mêmes (v. ci-dessus p. 16) L'esprit rebelle et séditieux de cette population citadine, leur répugnance à combattre ces diables de Kharidjites qui les tuaient comme des chiens, la crainte enfin de voir leur *sawād* (campagne) exploité par les Omayades qui l'avaient nommé „le jardin de Qoraïche,” voilà des facteurs importants pour comprendre le bon accueil fait par les Koufiotes aux Alides ambitieux.

Mais du temps de Mokhtar déjà nous voyons des idées d'une autre nature influencer une bonne partie des Chiites.

Ces idées conçues originairement dans des cercles non-arabes, sem-

blent être un reste du culte de leurs rois légitimes bien connu des anciens persans, mêlé à des éléments gnostiques, provenant peut-être de l'ancienne religion de Babylone.

On était convaincu que la sagesse surhumaine de Mohammed, par laquelle il avait le pouvoir de décider selon la volonté d'Allah, ne pouvait avoir cessé d'exister avec la mort du prophète, mais que celui-ci l'avait transmise à ses descendants comme une sorte d'héritage spirituel. On leur reconnaissait une science non pas acquise à la manière des sciences humaines, mais dérivée directement de la source de toute la sagesse. Voici ce qu'écrivit le khalife Hichām à son gouverneur Yousof ibn Omar¹⁾: „Tu connais l'amour des Koufiotes pour les gens de cette maison (la maison du prophète) le rang immérité auquel ils les élèvent. Se faisant un devoir de leur prêter obéissance, ils ne se laissent diriger en matière de religion que par leurs interprétations. Ils leur attribuent même la connaissance des choses futures.”

On ajoutait foi à n'importe quelle tradition, qu'elle contint ou non des choses contraires en apparence au commandements du Qorān, si elle sortait de la bouche d'un imām [Alide]. A Koufa p. e. on buvait le vin sous le nom *nahr-Talout*, eau (rivière) de Saūl. L'imām Zaïd ayant déclaré, d'après la tradition de son aïeul le prophète, qu'on pouvait boire le vin en petite quantité, comme les Israélites auxquels Saūl avait permis de puiser à la main l'eau de la rivière, leur défendant toutefois de boire à grandes gorgées comme des chiens²⁾ (Qorān II, 250).

La croyance à l'inaffabilité des imāms s'enracinant dans les coeurs, il est naturel qu'on les faisait eux-mêmes interprètes de cette croyance. J'ai noté la sentence suivante qu'on met dans la bouche d'Ali³⁾: „Dans leur jeunesse les plus sages, dans leur vieillesse les plus avisés des hommes, ce sont mes descendants, race pieuse, les bienheureux issus de moi: en vérité, nous, qui sommes la famille du prophète, notre science appartient à la science d'Allah, nos jugements font partie du sien, nos connaissances, nous viennent d'une bouche vérifique et en suivant nos traces vous vous acheminez vers notre sagesse. Parmi nous flotte l'étendard de la vérité; qui nous suit est sauvé, qui nous délaisse pérrira.”

Dans le titre honorifique de „mahdi,” que portaient plusieurs

¹⁾ Tabari II, 1692.

²⁾ Iqd. III, 417.

³⁾ ibid, II, 162.

prétendants alides¹⁾), la même croyance se retrouve. Mahdi „guidé” (dans la bonne voie) appliqué à un descendant d'Ali, renferme à peu près le sens d'infaillible.

Nées dans la ville de Koufa et sous l'influence de croyances antérieures à l'Islām, les convictions dont nous venons de parler ne devraient point se limiter à l'Iraq, ni au seul peuple des nouveaux convertis.

A mesure que le mécontentement croissait et que la force de la dynastie omayade s'affaiblissait, elles s'étendirent sur une bonne partie du territoire musulman.

Partout où l'on s'était aperçu que les Omayades ne comptaient qu'avec leur intérêt propre, sans égards pour la religion qu'ils avaient pour tâche de propager, on s'accoutuma à ne plus attendre d'amélioration, que de l'intelligence supérieure des descendants du prophète.

Et comme dans les temps de misère et de mécontentement, où les esprits s'égarent et où les idées ne sont encore qu'en état de fermentation, il ne manque jamais d'hommes politiques ou enthousiastes pour formuler les sentiments de la multitude et profiter de ses vagues aspirations, nous voyons se produire sur toute l'étendue du khalifat des missions organisées ou *da'wa* pour exciter le peuple à embrasser les intérêts du Chiitisme.

Il faudra pour bien connaître l'influence de ces missions, que nous nous occupions d'abord des fanatiques du Chiitisme, que les Arabes désignent sous le nom de *gholāt*.

III

Il me semble que l'on peut ranger dans deux catégories les nommés *gholāt* ou fanatiques, que les théologiens arabes ont placés parmi les sectes chiitiques, puisque le culte des descendants de Mohammed fait partie de leurs croyances.

Les nommés Sabā'a (partisans d'Abdallah ibn Sabā, qui se déclarait pour la succession d'Ali du temps du khalife Othmān) croyaient qu'une partie de la divinité (*djōzon ilāhīon*) s'était incarnée dans Ali et dans les imāms, ses successeurs. Il n'était pas nécessaire selon eux que cette partie (essence) divine fût présente dans ce monde. Elle pouvait se retirer dans sa résidence céleste jusqu'à sa réapparition dans une incarnation nouvelle. Ils nommaient „*ghaiba*” (absence) la période de disparition, le retour sur terre était appelé „*radj'a*” (retour) L'attente du retour d'un imām quelconque se nommait „*tawāqqof*”

¹⁾ Tabari II, 546 (11), 608, 950 (14), 953 (20). Mabarrad, Kamil (ed. Wright) p. 710. cf. Snouck Hurgronje, der Mahdi p. 6 (n. 7).

(attente). Ceux qui appliquaient le *tawaqqof* à Ali croyaient voir son fouet dans l'éclair, ils entendaient sa voix dans le tonnerre. D'autres pourtant admettaient la transmission de l'essence divine dans les successeurs d'Ali; ils „attendaient” le „retour” d'un autre imām. Ne pouvant admettre la mort naturelle de l'incarnation qui était Ali, ils affirmaient que satan, revêtu de sa forme, s'était laissé tuer par le Kharidjite Ibn Moldjam¹⁾.

La doctrine des Sabāïa semble fondée sur l'idée ancienne de l'incarnation de la divinité. Il n'en était pas ainsi de l'autre branche des Ultra-chiites. Celle-ci, les Kaisania dont il est fait mention pour la première fois du temps de Mokhtār, l'insurgé de Koufa²⁾, exagéraient les connaissances surhumaines des imāms. Mohammed ibn al-Hanafia (fils d'Ali) possédait selon eux la connaissance suprême de toutes les sciences. C'est à lui que les deux Seyid (Hasan et Hosaïn) avaient confié la connaissance occulte du vrai sens de la révélation. Convaincus de la supériorité de l'imām en tout ce qui regarde l'interprétation de la loi divine, ils en tiraient la conclusion (et c'est ce qui les distingue des Chiites modérés) qu'il fallait lui obéir en premier lieu ou plutôt qu'en lui obéissant, on obéissait à la loi divine. „Tous les Kaisania (ainsi Chahrastani) partagent la conviction que la religion, c'est l'obéissance à un homme; ils sont même parvenus à rattacher au culte de cet homme toutes les prescriptions fondamentales de l'Islām (la prière, le jeûne, le pèlerinage etc.)”.³⁾

On voit bien la distance qui sépare les deux doctrines sabaïte et kaisanite. Si la première exaltait dans l'imām l'essence divine, le faisait participer à la divinité elle-même, la seconde l'envisageait sur

¹⁾ Chahrastani (ed. Cureton) p. 132 suiv. (traduction de Haarbrücker II, 411). Les idées attribuées aux Sabāïa par Chahrastani ne sont pas tout à fait d'accord avec celles que rapporte Tabari (Weil I, 173) d'Abdallah ibn Saba et qui sont: 1° Que tous les prophètes avaient eu un adjuteur ou vizir et que la succession était due à Ali comme vizir de Mohammed. 2° Que Mohammed reviendrait sur la terre.

Je n'ai pas hésité à suivre Chahrastani, car en tous cas la doctrine de l'incarnation, qu'elle appartienne ou non à Ibn Sabā, a déjà été appliquée à Ali. V. Tahir al-Isfahani chez Haarbrücker II, 411; Weil I, 259. Belādhori Z. d. D. M. G. XXXVIII, p. 391. Chahrastani, p. 132. Ibn Rosteh (ed. de Goeje) p. 218 (6 suiv.);

السبائية من الرافضة ينسبون إلى عبد الله بن سبا: عبد الله بن سبا من السبائية قال على رب العالمين
وكان أول من كفر من السبائية وقال على رب العالمين

²⁾ Van Gelder, Mokhtar, p. 82 suiv.

³⁾ Chahrastani, p. 109 suiv.

tout comme représentant de la sagesse suprême. Bref, si les Sabāïa considéraient leur imām comme un être divin par sa nature, les Kaïsania lui prêtaient obéissance comme à un homme supérieur, possédant des connaissances surnaturelles. Les deux sectes admettaient le *radj'a* ou retour de l'imām, mais il faut remarquer que les Sabāïa croyaient à la possibilité du retour de l'imān d'une résidence céleste, tandis que les Kaïsania pensaient qu'il restait caché quelque part sur la terre, jusqu'à l'heure de son retour. Ce point est mis hors de doute par les vers contemporains de Kothair et du Seyid Hîmyâri (célèbres poètes, adhérents de la doctrine de Kaïsân) ¹⁾ dont je ne citerai que les suivants (de Kothair) sur Mohammed ibn al-Hanafia.

Un petit fils du prophète qui ne goutera la mort,
Qu'après avoir porté le drapeau à la tête de ses troupes.
Invisible pour quelque temps pendant son absence à Radhwa ²⁾,
Où l'eau et le miel coulent auprès de lui ³⁾.

Les Sabāïa semblent avoir bientôt perdu leur influence sur le cours des événements ⁴⁾, mais leur doctrine de l'incarnation ne cessa de se développer sous la pression des circonstances. Nous la verrons bientôt se manifester sous une nouvelle forme, quand nous aurons occasion de parler de la doctrine des Rawendia.

Quant aux Kaïsania leur doctrine se retrouve dans celle des Hachimia ou sectateurs d'Abou Hachim, petit fils de Mohammed ibn al-Hanafia. Ils disaient: il y a un côté intérieur à tout ce qui est extérieur; toute forme humaine (*chakhs*: personne, objet pris dans sa forme extérieure) à une âme, toute révélation un sens caché (*tawîl*) toute image (*mithâl*) dans ce monde une réalité dans l'autre. La connaissance occulte des mystères répandus dans l'univers, un seul individu la possède. C'est elle qu'Ali à transmise à son fils Mohammed et celui-ci à son fils Abou Hachim, auquel de droit appartient l'imamat ⁵⁾.

La théorie des Hachimia est du plus haut intérêt pour l'histoire du Chiitisme. C'est par elle, par son système du *tawîl* ou sens

¹⁾ Sur le Seyid v. l'étude de M. Barbier de Meynard; Journ. asiat. 1874, II p. 159 suiv.

²⁾ Montagne près de Yanbo où la famille du prophète avait des possessions.

³⁾ Chahrastani, p. 111; Aghani VIII, 32; Masoudi Prairies d'or V, 182 etc.

⁴⁾ Il se trouvent encore mêlés à l'insurrection de Mokhtâr (Tabari II, 704) et d'Abdarrahmân ibn Achath (Ferazdaq Diwân ed. Boucher, p. 632; texte p. 210) mais il n'est pas certain que ce nom dénote encore la même croyance, puisqu'on s'accoutume à appeler Sabâïa tous les Chiites fanatiques.

⁵⁾ Chahrastani, p. 112.

intérieur que se sont introduits dans le Chiitisme tant d'éléments anti-islamitiques empruntés à la religion des Mages, au Manichéisme, au Bouddhisme, enfin à toutes les religions qui dominaient dans l'Asie avant l'arrivée des arabes.

Les anciennes croyances avaient été refoulées partout par les armes victorieuses des musulmans, dont le succès prodigieux disposait les esprits en faveur de la religion de Mohammed. Mais une réaction ne tarda pas à se produire. Une aversion pour les commandements formels de l'Islām, puis de toute religion révélée, marchait de pair avec le mécontentement des *maula*, dont nous venons d'exposer la cause. On ne reniait pas l'Islām, qui d'ailleurs punissait de mort les apostasies, mais c'est en dehors de lui qu'on cherchait le bonheur spirituel. Alors revinrent à l'esprit d'anciennes théories babyloniennes, iraniennes etc. et mêlées à des éléments islamitiques, elles formèrent de nouveaux systèmes où se trouvent parfois des vérités profondes englouties dans des flots d'absurdités. Car il n'est donné qu'aux âmes supérieures de retrouver après de telles crises, la paix morale garantie à la foule par la foi conservée; les esprits médiocres s'arrêteront en route. C'est ce qui eut lieu dans les premiers siècles de l'Hégire. Manquant de force morale pour se soustraire tout à fait à l'influence de l'Islām, on commença à l'interpréter selon sa fantaisie, on en tira les idées dont on avait besoin, on en éliminait tout ce qui se rapportait aux pratiques religieuses qu'on trouvait ridicules. Le moyen en était le *tawil*, la recherche du sens intérieur qui était fondée sur l'autorité des descendants de Mohammed. Voilà ce qui ralliait au Chiitisme, à la cause de la maison du prophète, tous ces esprits mécontents, égarés et exaltés.

IV

On se demande quel accueil faisaient les imāms eux-mêmes aux théories extravagantes qu'ils avaient suscitées. L'histoire se charge de la réponse. D'abord ils nièrent les hautes qualités qu'on leur prêtait. Ali faisait brûler les exaltés, qui le nommaient Dieu; il exila à Madaïn Abdallah ibn Sabā¹⁾. Son fils Mohammed partagea les sentiments de son père. Il ne voulut jamais profiter du succès de ses adhérents. Il condamnait ceux qui lui attribuaient des connaissances supérieures²⁾.

¹⁾ Chahrestani, p. 132.

²⁾ Ibn Sa'd, Taoaqāt (MS. de Gotha 1748) i. v. Mohammed ibn al-Hanafia:

فَلَمَّا مُحَمَّداً أَنْهُمْ يَقُولُونَ أَنَّ عِنْدَهُمْ شَيْءًا إِذَا مِنَ الْعِلْمِ قَالَ فَقَامَ فِينَا فَقَالَ أَنَا

Mais cette attitude passive se modifia au déclin de la dynastie omayade. Les Alides commençaient à comprendre le parti qu'ils pouvaient tirer de ces fervents adorateurs. Omar II reconnaissait les mauvais Hachimites à leur amour pour le fanatique Kothaïr¹⁾. Or Kothaïr était l'ami d'Abou Hachim dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Voici une anecdote du Kitāb al-Aghani qui caractérise les sentiments de ce petit-fils d'Ali. Abou Hachim avait l'habitude d'envoyer des espions qui lui rapportaient tout ce que faisait Kothaïr. Et quand il le rencontrait il lui disait: vous avez fait ceci, vous avez été par là. Un jour même il lui rapporta mot à mot tout ce qui s'était dit entre lui et un homme avec lequel il s'était entretenu, et Kothaïr de s'écrier: „Vous êtes l'envoyé de Dieu.”²⁾

Nous avons vu qu'il existait une secte, les Hachimia qui révéraient en Abou Hachim l'être des connaissances supérieures auquel seul appartenait l'imamat, et l'on peut inférer de certains témoignages des historiens que ce fut Abou Hachim qui le premier organisa une *da'wa* ou mission pour gagner des adhérents à cette doctrine.³⁾

Il est clair que cette mission quoique religieuse au fond, ne s'adressait pas seulement aux Chiites fanatiques; que pour gagner les modérés, ceux que la haine de leurs oppresseurs ne portait pas au mépris de l'Islām, elle était obligé de transiger avec ses principes anti-islamitiques, qu'elle ne dévoilait sans doute qu'aux seuls initiés. Il est très vraisemblable enfin, qu'une initiation graduelle ait été adoptée par les missionnaires hachimites comme plus tard elle devint partie intégrante du système des Fatimia. Cette organisation n'avait qu'un seul défaut, c'est quelle supposait les *dai'*s ou missionnaires entièrement dévoués à la cause de leur chef et s'inclinant aveuglément

وَاللَّهُ مَا وَرَثْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا مَا بَيْنَ هَذِينِ الْلَّوْحَيْنِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ حَلٌّ وَهَذَا

”Lorsque Mohammed [ibn al Hanafia] eut appris qu'on disait qu'il y avait chez eux (la maison du prophète) quelque chose, c'est à dire de la science (révélée) il nous adressa ces paroles: Par Allah nous n'avons hérité du prophète que ce qui est entre ces deux planchettes (puis se rappelant) oui et cette feuille de papier qui est dans la garde (plutôt dans le cordon attaché à la garde) de mon épée.

¹⁾ Aghani VIII, 34.

²⁾ Aghani I. 1.

³⁾ cf. Tabari III, 2500. Ya'qoubi II, 356 suiv. Ibn Khallikān (Wüstenfeld) n°. 579, p. 100.

devant sa volonté; or il était à craindre que les *dai's* abusant de leurs secrètes connaissances, ne se missent à prêcher pour leur propre compte.

Quant au pays où la mission hachimite exerçait son influence, nous savons seulement que le centre en était l'Irāq, que le grand-*dai* résidait à Koufa et que ses missionnaires parcouraient les régions adjacentes. Il n'y a qu'un seul auteur¹⁾ qui affirme que le Khorasān fut visité par les missionnaires. Mais il est facile de voir que son récit, devant servir comme introduction aux faits rapportés ensuite, n'est qu'une fausse déduction de ces derniers. Il existe en outre des preuves qui démontrent que la mission du Khorasān fut commencée par les successeurs de l'imām Abou Hachim, les descendants d'Abbas, l'oncle du prophète.²⁾

L'histoire de cette succession est assez connue:

L'imām Abou Hachim mourut en l'an 98 de l'H. à Homaïma, petit village de la province Pilastīn, sur la limite du grand désert de l'Arabie septentrionale. Là vivaient les fils d'Ali, petit-fils d'Abbas, que la disgrâce d'Abdalmélik avait exilés de la cour de Damas. On dit qu'à l'heure de sa mort Abou Hachim leur légua ses droits au khalifat et il est assez certain qu'il leur fournit les noms de son agent à Koufa et de ses *dai's*, puis les moyens d'entrer en correspondance avec eux. Quoiqu'il en soit nous voyons après la mort d'Abou Hachim, l'imām Mohammed fils d'Ali se charger de la direction des affaires.³⁾

Il n'est pas difficile de se rendre compte des motifs qui fixèrent sur le Khorasān l'attention du nouvel imām.

Les Khorasaniens se distinguaient des populations mixtes des autres provinces (l'Irāq p. e.) par la force et la bravoure. Ils étaient restés hors du contact des partis politiques du centre et pour les missionnaires abbasides le Khorasān était pour ainsi dire un pays vierge. D'après le témoignage (cité ci-dessus) du géographe Ibn Faqih, l'imām Mohammed avait dit: „Les hommes du pays de Koufa sont les partisans d'Ali et de ses descendants, ceux de Basra sont Othmania qui prêchent la neutralité disant: mieux vaut être Abdallah qu'on tue, qu'être Abdallah qui tue.⁴⁾ Les habitants de

¹⁾ Celui du Kitāb al-Oyoun, Fragmenta historic. arabic. p. 180, l. 17 suiv.

²⁾ Ibn al-Faqīh (ed. de Goeje) p. 315. Moqaddasi, p. 290 suiv.

³⁾ v. Iqd. II, 352, Fragm. hist. arab. p. 181. Ibn Qotaïba (Wüstenfeld) p. 111 et les passages cités ci-dessus p. 44, n. 3.

⁴⁾ cf. ci-dessus p. 36, n. 3.

la Mésopotamie sont Kharidjites, ce sont des Arabes dégénérés, des musulmans à demi chrétiens. Les Syriens ne connaissent que l'obéissance à Moawia et aux Omayades, ils sont les ennemis de tout vrai musulman. Les Mecquains et les Médinois ne pensent qu'à Abou Bekr et à Omar. Ainsi il ne nous reste que le Khorasān. Là on trouve un peuple nombreux et fort, des coeurs généreux que les passions ne divisent pas, que la peur ne fait point trembler. Une armée de braves dont la stature puissante, le visage barbu et la voix formidable inspirent la terreur . . .”

Mais ce qui rendait le choix de cette province particulièrement heureux, quoique les paroles de l'imām ne l'indiquent pas, c'est que ce peuple si fort et si redoutable endurait du côté des Omayades la pire des tyrannies. Nous pouvons nous dispenser de répéter ici les défauts de l'administration omayade que nous avons fait ressortir dans le chapitre précédent. Il suffira de rappeler au lecteur le mécontentement des habitants, leur aversion pour les mauvais employés, leur ardent désir de justice et d'équité dont la carrière de Harith ibn Soraïdj nous a fourni des preuves abondantes. Le Khorasān était un champ vaste et fertile qui ne demandait qu'à être cultivé.

Et les missionnaires abbasides montraient du zèle et du dévouement. Persécutés sans cesse par les gouverneurs qui les font décapiter et crucifier impitoyablement, ces *dai's* parcoururent le Khorasān sous prétexte de commerce et du pèlerinage à la Mecque. Ils sont Yéménites avec les descendants de Qahtān, Modharites avec les Arabes du Nord. Fréquentant les villages et les villes, ils peignent sous de vives couleurs la tyrannie des Omayades, qui au fond ne sont que des incrédules. Ils ne désignent personne en particulier, mais ils proclament partout, qu'il n'y a de délivrance possible que par le règne de la famille du prophète.¹⁾ Aussi leurs efforts furent couronnés de succès. Ils surent gagner à leur cause un grand nombre de personnages influents et de distinction dont le concours devait être de la dernière importance pour la dynastie des Abbasides. Ce fut avant tous Solaïmān ibn Kathīr, Khozaïte dont le grand père avait été de ceux qui prêtèrent serment au prophète sous l'arbre de Hodaïbia.²⁾ Son père s'était probablement établi dans le Khorasān avec les troupes d'occupation,³⁾ lui même résidait à Siqadendj,

¹⁾ cf. Tabari II, 1950, 1434, 1501, Dinaweri (ed. Girgas) p. 337.

²⁾ Sam'ani Ansāb (MS. de Leyde) sous Siqadendji. Cf. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammad III, 245.

³⁾ Son nom se rencontre Tabari II, 1595.

village dans l'oasis de Merw. Nommons encore Qahtaba ibn Chabib Taiïte de Chirnakchir, qu'autrefois on avait compté parmi les partisans d'Ali.¹⁾ Il semble avoir été en relation avec Harith ibn Soraïdj, du moins on le trouve dans le voisinage immédiat du chef mordjite.²⁾ Ces deux hommes constituèrent avec dix autres une espèce de conseil qui dépendait du *dai* supérieur. Ils prirent le titre de *naqib* (chef, préposé) à l'instar du conseil des Israélites (Qorān V, 15), des douze apôtres et des *naqib* médinois nommés par le prophète.³⁾ De même que ce conseil de douze, l'institution d'un sénat de 70 personnes est attribuée à l'influence des missionnaires.⁴⁾

Ainsi tout semblait marcher à merveille lorsqu'un événement imprévu vint brusquement troubler la politique des Abbasides.

V

Au commencement du deuxième siècle de l'Hégire, la ville de Koufa d'où partaient les *dai's* abbasides était le foyer d'un Chiitisme extravagant et anti-islamitique. Au contact des religions de l'Irāq (Parsees, Manichéens, Sabéiens e. a.) et sous l'influence d'un syncrétisme que nous avons tâché d'expliquer (v. ci-dessus p. 43), l'Islām se transforma en doctrines hybrides, en systèmes bizarres, mais enseignés avec ardeur et défendus avec acharnement. Depuis le temps d'Ali jusqu'au khalifat de Mançour (quand Bagdad devint capitale), toute une série d'exaltés et de fondateurs de nouveaux cultes y furent mis à mort pour avoir osé attenter à l'Islām. A Koufa s'était formé la doctrine des Kaisania, qui rattachaient au culte de leur Imām les prescriptions du Qorān, des Hachimia, qui avec leur système du *tawil*, avaient ouvert la voie à des aberrations sans nombre.

Il était inévitable que les missionnaires d'Abou Hachim, puis des Abbasides, sortant de ce milieu ne fussent imbus du même esprit anti-islamitique et je n'ai pas hésité à attribuer aux *dai's* d'Abou Hachim la doctrine des Hachimia, qui, si je ne me trompe, devait former la base de leur système de propagande.

Quant aux *dai's* abbasides, nous ne savons pas au juste de quelle manière ils s'acquittaient de leur tâche. On leur avait ordonné de ne

¹⁾ Sam'ani i. v. Chirnakchiri.

²⁾ Tabari II, 1980 (15).

³⁾ Sprenger, l.l. II, 532.

⁴⁾ Tabari II, 1586, 1988.

point nommer de noms¹⁾, l'imām élu devant rester un être mystérieux qui se montrerait à l'heure de la délivrance, et aux modérés ils auront sans doute caché la partie intime de leur doctrine. Mais il n'en est pas moins vrai qu'au fond ces *dai's* étaient des fanatiques, qui enduraient la mort pour leur cause avec un courage qui me rappelle d'une manière frappante la mort héroïque des martyrs du Babisme et que je ne pourrais attribuer qu'à des convictions religieuses²⁾.

Ces convictions nous en apprenons des détails intéressants par un passage que Tabari a emprunté à l'historien Madaïni († 215 H.) et dont voici la traduction:³⁾ „Un homme des Rawendia nommé Ablaq (bariolé), car c'était un lépreux, prêcha des doctrines ultra-chiites. Appelant à lui les Rawendia, il leur annonça que l'esprit (*rouh*) qui se trouvait dans Isa ibn Miryam (le Christ) était entré dans Ali ibn abi Talib, puis dans les imāms qui le succédèrent et enfin dans Ibrahim fils de Mohammed (arrière petit fils d'Abbas l'oncle du prophète) et qu'ils étaient des dieux. Ils (les Rawendia) regardaient comme permis ce qui était défendu (dans le Qorān). Il arriva même qu'un d'entre eux invita des amis, leur donna à boire et à manger, puis leur livra sa femme. L'émir Asad ibn Abdallah, informé de ces excès, les fit crucifier, ce qui n'empêcha pas leurs idées de se propager jusqu'à nos jours. Ils adorèrent comme Dieu Abou Dja'far al-Mançour (deuxième khalife abbaside). Ils montèrent sur le toit du palais al-Khadrä et se précipitèrent dans le vide, disant qu'ils savaient voler⁴⁾. Plusieurs d'eux se rendirent armés à la porte d'Abou Dja'far et lui crièrent: „Tu es toi (ce qui veut dire tu est Dieu).”

La croyance de ces Rawendia, sur lesquels on peut consulter d'Herbelot, *Bibliotheca Orientalis* i. v.; Weil, *Gesch. d. Khalifen* II, 37 suiv.; Müller, *der Islam in Morgen- und Abendland* I, 494, mériterait une étude spéciale si les informations de nos sources étaient un peu plus explicites à leur égard. Ce qui est intéressant pour le sujet qui nous occupe, c'est qu'ici Madaïni attribue aux missionnaires abbasides des idées analogues aux leurs. Car il n'y a pas le moindre doute que ce ne fussent là les Rawendia que crucifia Asad ibn Abdallah gouverneur du Khorasān⁵⁾.

¹⁾ Tabari II, 1988 (3).

²⁾ cf. le récit remarquable. Tabari II, 1501 suiv.

³⁾ Tabari III, 418.

⁴⁾ cf. *Selecta historiae Halebi* ed. Freytag, p. 15; *Theophilos*, ed. Boor, p. 430. Le pouvoir de voler est attribué encore aujourd'hui aux Noçāria persans; De Gobineau, *Trois ans en Asie*, p. 367 suiv. Il en est de même pour les Bodhisattva's des Bouddhistes, *Zeitschr. d. D. M. G.* XI.V, 590, n. 2.

⁵⁾ Asad fit tuer des missionnaires abbasides en 107, 108, 117, 118.

Nous en possédons la preuve dans ce que rapportent nos sources du troisième *dai*, du nommé Khidache (de la rac. *khadacha*, déchirer avec les ongles, „puisqu'il déchira la religion”). Khidache avait fabriqué de la poterie à Hira (près de Koufa) puis s'étant fait musulman (il était chrétien), il avait exercé la profession de *moällim* (qui enseigne le Qorân). Plus tard il avait embrassé la cause des Abbâsides et le grand-*dai* qui résidait à Koufa l'avait envoyé au Khorasan. Là il commença par faire de la propagande pour Mohammed ibn Ali. Puis il changea de rôle; au nom de l'imâm abbaside il répandit de fausses doctrines et propagea ouvertement des opinions „khorramatiques”. Il permit entre autres la communauté des femmes. Il en résulta une rupture entre l'imâm et les Chiites du Khorasan qui se prolongea même après la mort de Khidâche en l'an 118, où il fut mutilé et tué sur l'ordre d'Asad ibn Abdallah ¹⁾.

Ces notices, quoique assez incomplètes, nous permettent cependant de ranger le *dai* Khidache parmi les Rawendia que mentionne Madaïni. Mais ni elles, ni les remarques de ce dernier ne justiferaient un jugement définitif de notre part sur le vrai caractère de la doctrine du missionnaire abbaside. Aussi nous bornerons nous à son égard à quelques remarques générales.

Les musulmans orthodoxes ne comprirent rien à ces sectes mystérieuses, qui dégoutées des religions révélées, surchargées (selon leur opinion) de commandements formels, rêvaient à quelque chose de plus sublime, qui serait l'essence de toutes les religions.

Par exemple, lorsque plusieurs de ces sectes déclaraient que pour les croyants véritables (les initiés) les commandements du Qorân n'avaient plus aucune valeur, on leur a attribué l'intention coupable de vouloir justifier par cette théorie toutes sortes de plaisirs défendus. On croyait trouver des rapports entre le nom générique de ces sectes, Khorramia, qui probablement est dérivé de la ville Khorram en Médie ²⁾, et le mot persan *khorram* „agréable,” et parlant de Khorram-dinia, on a voulu indiquer que ces sectaires ne reconnaissaient d'autre religion (*dîn*) que le plaisir. Et de plus, lorsque ces sectes accordaient aux femmes une place plus grande que celle qu'elles occupent généralement dans les pays orientaux, les admettant p. e. dans leurs assemblées religieuses ³⁾, ce n'était, disait-on, que pour se livrer avec elles à des débauches abominables.

¹⁾ Tabari II, 1588.

²⁾ Müller, der Islam im Morgen- und Abendland, I, 505.

³⁾ De Gobineau, l.l. p. 361. De Saey, Exposition de la religion des Druses II, 397 suiv. Browne, A year amongst the Persians p. 216.

Nous ne pourrions nier que les abus de quelques exaltés n'aient pu influencer sur les sentiments défavorables des musulmans orthodoxes envers les Khorramia¹⁾, mais nous n'admettons point que la jouissance illimitée ait été leur seul mobile. Les recherches récentes de M. Browne sur la secte persane des adhérents du Bāb²⁾ viennent encore confirmer mon opinion. Les historiens persans officiels n'ont pas épargné aux Babi's les accusations que leurs devanciers des premiers siècles de l'Hégire portent contre les Khorramia. „On prétend qu'ils disaient: jusqu'à ce que le royaume du Bāb embrasse le monde entier, jusqu'à ce que de nouvelles lois viennent régler la vie spirituelle et la vie temporelle, tous les Babi's sont affranchis (au nom du Bāb) de l'obéissance envers le Chariat (loi de l'Islām), tout entre eux est commun et biens et femmes”³⁾. La revue quotidienne de Téhéran renfermait journellement des articles contre l'impiété des Babis, la tendance de leur doctrine vers le socialisme, l'égalité et surtout la possession en commun des femmes des vrais croyants, un communisme enfin renouvelé des temps de Mazdak⁴⁾.

Dans les livres des Babi's que M. Browne a soumis à un examen des plus scrupuleux et des plus intéressants quant aux résultats obtenus, il n'est fait mention d'aucun des abus dont il est question ici. Partout dans ces livres règne la morale la plus pure, des sentiments humanitaires qui font honneur aux auteurs. Si dans quelques unes de leurs communautés le complet renoncement des Babis pouvait donner lieu au reproche de communisme, il est loin d'être prouvé que les chefs du parti le prescrivaient comme règle. De la possession en commun des femmes il n'est fait aucune mention.

Il est clair qu'il ne faut pas accepter sans restriction ce que nous apprennent les historiens arabes concernant les sectes dites khorramitiques. Ce qu'ils nomment leur „*istihlāl al-horamāt*” (déclarer pour licite ce qui est défendu par la loi) émanait au fond d'un état d'âme analogue à celui qui animait des hommes tels que Djahm ibn Qafwān (v. ci-dessus p. 31 suiv.) auquel d'ailleurs on n'a pas épargné le même reproche⁵⁾. C'était le mépris d'un formalisme n'ayant en vue que l'oppression des races, l'injustice et une basse poursuite de gain.

¹⁾ cf. Browne I. l. p. 523.

²⁾ v. „The Babis of Persia” Journal of the royal asiatic Society XXI, p. 881 suiv. et „A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bāb.”

³⁾ Mirza Qasim Beg dans le Journ. asiat. 1866 I. 482.

⁴⁾ ibid II, 491. Sur Mazdak et les Mazdakites v. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, p. 455 suiv.

⁵⁾ Tabari II, 1585 (8, 9).

Quant à l'idée d'incarnation que les Rawendia unissent avec leurs doctrines anti-islamitiques, on est tenté d'y voir une fusion de la théorie des Sabāïa (v. p. 40) et de l'idée kaisanistique de la prophétie continue. Le Khorramite Khidache serait de cette manière le premier représentant de la doctrine si souvent prêchée par les mystiques et les réformateurs persans, celle de la sagesse suprême se personnalisant pour instruire et pour guider l'humanité. La prophétie n'est plus pour elle une inspiration temporaire, mais une sagesse divine, dont la lumière est toujours présente sur la terre, soit qu'elle brille ouvertement, soit qu'elle se tienne cachée dans sa retraite.

VI

Il n'est pas invraisemblable que le *dai* Khidache en s'affranchissant des ordres de la mission, s'était déclaré comme tant d'autres possesseur de la sagesse divine et que de simple *dai* n'exécutant que les commandements de son chef, il s'était fait chef lui même ¹⁾. En tous cas, le danger déjà signalé, que les *dai's* abusant de leurs secrètes connaissances, n'allassent prêcher ouvertement et pour leur propre compte, s'était réalisé. J'en ai déjà indiqué les conséquences. Quelques *naqib's*, un fils de Solaïmān ibn Kathīr même, furent gagnés par Khidache ²⁾. La correspondance des Khorasaniens avec le *dai* supérieur de l'Irāq fut suspendue et la rupture continua après la mort du sectaire.

Pourtant la cause des Abbasides, quoique compromise au plus haut degré, n'était pas entièrement perdue. Il ne faut pas dans le mouvement chiïtique, attacher une trop grande influence aux doctrines exagérées, comme celle que prêcha Khidache. Ces doctrines par leur caractère même ne pouvaient toucher que les quelques élus, dans l'âme desquels elles évoquèrent des sympathies. Elles ont pu un instant fasciner le peuple par des promesses brillantes d'un bonheur éternel, mais à la longue leur impuissance à contenter la foule, leur appel au mysticisme, à la sensibilité des hommes, les a toujours refoulées dans l'ombre où elles naquirent.

Or les Khorasaniens, différant en cela des Persans occidentaux (de la Médie, de l'Irāq, de la Perse propre), étaient peu portés à la spéulation. De nos jours même ils sont généralement du nombre des plus ardents sectateurs de la foi musulmane orthodoxe. S'ils détestaient le gouvernement omayade, c'était à cause de son joug intolérable, s'ils

¹⁾ Voir la conduite d'un de ses adhérents dans l'appendice VI.

²⁾ Opkomst der Abbasiden, p. 40, n. 4.

désiraient la maison du prophète, c'était pour la justice qu'ils en attendaient. Ils n'avaient de préférence pour aucun imām en particulier. Lorsqu'au dernier moment ils apprirent que c'était aux Abbasides que revenait le khalifat, ils les acceptèrent sans murmure et ils les servirent loyalement. Pour gagner ce peuple les *da'i's* envoyés de Koufa avaient été des instruments dangereux. Il avait bien fallu s'en servir au commencement, mais la base de l'œuvre une fois établie, il fallut chercher des instruments plus aptes et plus sûrs.

On les trouva dans les *naqib's*, les représentants du parti khorasien, dont le chef était Solaïman ibn Kathîr. C'est avec intention que je parle ici d'un parti khorasien. Je crois en effet qu'entre ces *naqib's* et les missionnaires de l'Irâq il y avait une grande différence. Je crois que les premiers, nés dans le Khorasân, habitant dans le voisinage de Merw, ne pouvaient avoir d'autres convictions que la plupart de leurs compatriotes et qu'ils n'avaient été gagnés par les missionnaires que parce que ceux-ci ne s'étaient adressés qu'à leurs sentiments politiques, sans les initier à leur doctrine secrète. Un Yéménite rebelle ayant dit à Harith ibn Soraïdj qu'il ne voulait que le livre d'Allah, Qahtaba, l'un des *naqib's* s'écria: „Si cela était vrai, je lui tendrais mille brides”¹⁾. Il n'y a rien de fanatique, ni d'exalté dans ces paroles. Elles sont d'un bon musulman, pour lequel le livre d'Allah représentait le droit et la justice. Ce qui distinguait ces hommes de Harith ibn Soraïdj et des siens, c'est qu'ils savaient attendre patiemment l'instant favorable. Ils comprirent que pour chasser les Omayades, il fallait avant tout une armée d'hommes prêts à agir au moment propice. Voilà ce qui les avait poussés vers ces missionnaires, ce qui les avait fait entrer dans la *da'wa* abbaside.

Lorsque Khidache prêcha ouvertement la religion des Khorramia, quelques uns des *naqib's*, il est vrai, se laissèrent entraîner, mais la majorité témoigna un vif mécontentement. Ils commençaient à pénétrer la politique de ces missionnaires, ils croyaient qu'on avait abusé de leur bonne foi, parce qu'au fond de cette mission il n'y avait que de l'irréligion et des doctrines impies. L'imām leur ayant envoyé le *da'i* supérieur de l'Irâq pour désavouer la démarche de Khidache, ils refusèrent d'abord d'ajouter foi à ses protestations. Ils ne les ramena à lui que par l'envoi de certains bâtons garnis de fer et de laiton, symbole mystérieux qui aurait eu pour effet de les convaincre de ses intentions honorables²⁾.

¹⁾ C'est à d.: Je l'aiderais avec mille cavaliers. Tabari II, 1980.

²⁾ Tabari II, 1640.

Nous apprenons d'autre part ¹⁾ la visite rendue à l'imām par Solaïman ibn Kathir dans l'année 120 de l'Hégire, deux ans après la mort de Khidache. Mais hormis quelques généralités sans intérêt, on ne nous dit rien du résultat de cette entrevue.

Ce résultat pourtant, nous pouvons le deviner sans trop de difficulté. Ce fut la paix conclue entre les Khorasaniens et le chef abbaside.

Et en effet, après cette époque il n'est plus question de *dat* envoyé du côté de l'Irāq et la direction de la *da'wa* du Khorasān dépendait désormais de Solaïmān ibn Kathīr ²⁾.

Ainsi parmi les partis qui s'opposaient à la dynastie omayade, le Chiitisme seul parvint à une organisation, qui permettrait d'agir avec quelque espoir de succès.

Mais le centre de cette organisation n'était plus la ville de Koufa avec ses habitants de race mélangée, inconstants et légers, aux âmes enthousiastes, mais incapables d'une action énergique, d'un effort continu.

Il existait dans le Khorasān des adorateurs moins fantasques, des partisans bien plus utiles à la maison du prophète. Tandis que dans l'Irāq et plus tard dans la Médie, les Ultra-chiites se mêlerent aux Kharidjites et s'épuisèrent avec eux en efforts inutiles, la population guerrière du Khorasān était par des chefs habiles gagnée et liée de plus en plus aux intérêts des Bînou Abbas.

Il ne nous reste qu'à rechercher le mobile qui souleva cette masse contre les partisans du khalifat des Omayades au moment où ceux-ci croyaient avoir triomphé de tous leurs adversaires.

Ce mobile fut la croyance messianique.

¹⁾ Fragmenta hist. arab. p. 182.

²⁾ Maqrizi Moqaffa MS. de la Bibliothèque nationale f. 65 v. Quatremère dans le Journal asiatique 1835, II 336. cf. l'appendice VI.

TROISIÈME PARTIE. LES CROYANCES MESSIANIQUES.

I

Il ne faut jamais perdre de vue dans l'histoire de l'Islām et de l'Orient en général, la place plus ou moins grande qu'a occupée cette influence, dont la portée nous échappe presque toujours, mais dont il n'est pas moins intéressant de suivre les traces, la sensibilité de l'âme orientale pour tout ce qui a rapport à la révélation des choses futures.

Ibn Khaldoun dans sa „Moqaddima” a consacré à ce sujet deux chapitres, qui comptent parmi les plus intéressants de son livre ¹⁾. Il a été le seul historien oriental qui ait saisi l'importance de ce genre de révélations, comme il a été le premier à en démontrer la vanité. Chez nous occidentaux c'est surtout le Mahdisme, l'attente d'un Mahdi, qui par l'influence que de nos jours encore elle exerce sur la politique de l'Orient a attiré l'attention des orientalistes. Les études sur le Mahdi de M. M. Darmesteter et Snouck Hurgronje resteront classiques ²⁾. Quant aux historiens, M. de Goeje dans sa mémoire sur les Carmathes a exposé largement l'influence des prédictions (surtout de celles qui s'appuient sur certaines conjonctions astreales) sur le cours des événements du 10^e siècle de l'Hégire ³⁾. Les autres ont plus ou moins négligé ce sujet. Je ne me rappelle que quelques notices de M.M. de Sacy, Quatremière, Weil, Dozy e. a. Dans mon travail sur l'avènement des Abbasides j'ai consacré un chapitre aux prédictions auxquelles on avait foi sous le

¹⁾ Notices et Extraits Tom. XVII p. 142—201, traduction (ibid. XX) p. 158—237.

²⁾ Le Mahdi depuis les origines de l'Islām jusqu'à nos jours par James Darmesteter. Paris 1885. Snouck Hurgronje, der Mahdi. Separatabdruck von der Revue Coloniale Internationale 1886.

³⁾ De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, p. 115 suiv.

règne des Omayades ¹⁾). Des recherches faites depuis lors me permettent maintenant de donner plus de détails sur l'étendue et l'influence de ces prédictions.

Les faits que j'ai notés ont rapport aux deux manières différentes dont on traite des choses futures. Ce sont d'abord des prédictions détachées, le plus souvent d'origine inconnue, concernant la mort de quelque personnage célèbre ou tout autre événement important. En voici quelques exemples:

Mokhtār le célèbre chef des Chiites se croyait „le Thaqifite qui remporterait une grande victoire près de Madhār” mais il fut prouvé plus tard que Haddjādī, issu de la même tribu de Thaqīf, avait été destiné à accomplir cette prédiction par la victoire qu'il remporta sur le rebelle Abdarrahmān ibn Achath ²⁾). Hosaïn ibn Ali ne voulut pas commencer la révolte dans le Hidjāz ayant appris par son père „qu'un bœuf y serait souillé dans son honneur et dans sa sainteté” ³⁾). Lorsque mourut Zaïd ibn Ali le khalife Hichām se souvint d'une prédiction qui avait été faite „d'un veau qui serait abattu dans l'Irāq” ⁴⁾). Il existe une troisième tradition où l'on parle à ce sujet d'une brebis qu'on immolera” ⁵⁾). On avait prédit à Harith ibn Soraïdj qu'il trouverait la mort sous un olivier ou un sorbier ⁶⁾) et cette prédiction s'accomplit à la lettre. Asbagh ibn Abdalazīz, prince omayade excellait dans la connaissance des choses futures ⁷⁾). Sa fille Dihya possédait la même science. Asbagh voyant la cicatrice sur le front d'Omar son frère s'écria: „Voilà le cicatrisé des banou Merwān qui régnera.”

Ces prédictions étant pour la plupart anonymes, il est pourtant remarquable que si parfois l'auteur est nommé celui-ci se trouve presque toujours être un juif ou un chrétien converti ⁸⁾.

Le *rās al-djalout* (exilarche) juif prédit la mort d'un fils du prophète (Hosaïn) près Kerbélā ⁹⁾). La mort d'Amr ibn Sa'id avait été prédite par un fils du juif converti Ka'b al-Ahbār ¹⁰⁾.

¹⁾ Opkomst der Abbasiden, p. 132 suiv.

²⁾ Tabari II, 748.

³⁾ ibid. 276.

⁴⁾ ibid 846.

⁵⁾ ibid III, 164.

⁶⁾ ibid II, 1934.

⁷⁾ كأن عالياً بخبر ما يكون (Ibn Qotaïba, Ma'ārif p. 184. Wüstenfeld (Register geneal.

Tabel.) en a fait un historien (ein Geschichtskundiger).

⁸⁾ cf. Tabari I, 2403 (5) 2410 (2 suiv.).

⁹⁾ Tabari II, 287.

¹⁰⁾ ibid 786.

Mais outre ces prédictions détachées, il est encore question de livres prophétiques traitant des choses futures. Ces livres ne furent pas d'abord entre les mains des Arabes. Ils n'en avaient connaissance que par l'intermédiaire des juifs et des chrétiens, qui déjà de longue date possédaient leurs prophètes, pseudoprophètes, sibyllines et une foule d'autres livres apocalyptiques.

Ce sont des moines, des ermites, des coptes, des juifs etc. qui en communiquent les révélations aux Arabes.

Après avoir longtemps cherché un emplacement aux abords du Tigre, Haddjadj ibn Yousof fait bâtir la ville de Wasit là où il a vu un moine jeter de la terre dans la rivière. Ce moine avait lu dans ses livres, qu'à la place où son ânesse lâcherait son eau, on bâtitrait une mosquée dans laquelle on adorerait Allah jusqu'à la fin des siècles¹⁾. Dans les livres de cette espèce on trouvait la description des personnes sans leur nom et les noms sans la description des personnes.²⁾. Les khalifes y apprenaient la durée de leur règne. Yézid ibn Abdalmélik apprit par un juif qu'il régnerait pendant quarante ans. Un autre juif n'y vit qu'un mensonge. „Il a vu,” dit-il, (dans ses livres) que Yézid règnera quarante *qaçaba* (verge, aune) or ces *qaçaba* désignent des mois et non pas des années³⁾.

Ces livres sont appelés simplement *kotob* (livres) ou bien *kotob qadimât* (livres anciens)⁴⁾. Il est déjà question au premier siècle de l'Hégire d'un „livre de Daniel” contenant des prophéties, dans lequel le khalife Omar était mentionné sous le nom *al-dardouq al-achadj* l'enfant cicatrisé⁵⁾. Le nombre des livres de Daniel ou (s'il m'est permis d'user de ce terme) des prédictions danieliennes se multiplie par la suite. Les bibliothèques du British Museum, de Vienne, de Gotha et de l'Escurial en possèdent des exemplaires, dont aucun pourtant ne remonte au premier siècle.

Les livres de Daniel partageaient leur popularité avec ceux nommés *djafr*, dont le nom dérive d'un livre de prédictions écrit sur de la peau de chameau (*djafr*) et que l'on attribuait à la maison du prophète surtout à Ali et à son descendant Dja'far ibn Mohammed aç-Qādiq⁶⁾.

Les *malâhim*, poésies contenant des révélations sur les événements futurs (*malâhim*) datent également du premier siècle de l'Hégire.

¹⁾ Tabari II, 1126.

²⁾ ibid 1138.

³⁾ ibid. II, 1464.

⁴⁾ Iqd II, 347, Tabari III, 25.

⁵⁾ Ibn Qotaïba p. 184. *Dardouq* est un mot d'origine araméenne

⁶⁾ Ibn Khaldoun Moqaddima, trad. de Slane p. 214 suiv. Il est très douteux qu'on ait donné le nom d'un animal à la peau sur laquelle on avait écrit. Faut-il penser à une origine étrangère (copte ou grecque) du mot *djafr*? Peut-être est-ce le grec γραφή.

Après la mort de Zaïd ibn Ali (sous Hichām) les Khorasaniens furent en proie à une grande agitation „les missionnaires se montraient en public, on avait des visions, on étudiait les livres de *malāhim*”¹⁾. Le mot *malhama* (sing. de *malāhim*) dénote originairement une mêlée, un combat²⁾ (cf. l'hébreu *milkhamah*), mais dans quelques passages que j'ai notés il est employé dans le sens métaphorique d'événement grave et fatal qui ne pourrait être évité³⁾. Il en résulte le sens d'événement futur, puis de poème prophétique. Une des manières les plus usitées dans les *malāhim*, c'est la désignation des personnes par une seule lettre: Qāf tuera Mim avec l'aide de Djim, puis viendra Chīn que remportera une victoire définitive etc. Sous le règne du dernier khalife omayade on se souvint de la prédiction par laquelle Ain ibn Ain ibn Ain tuerait Mīm ibn Mīm ibn Mīm; on y retrouvait les noms du khalife Merwān [ibn Mohammed ibn Merwān] et d'Abdallah [ibn Ali ibn Abdallah] l'Abbaside⁴⁾ (ces noms en Arabe commençant par la lettre ain).

II

Dans le paragraphe précédent nous avons traité des prédictions se rapportant à des personnes et à des événements particuliers. Il nous reste à parler d'une autre catégorie de prédictions dont l'influence n'était pas moins grande, celle qui s'occupait des expectations éschatalogiques.

Ces expectations dérivant elles aussi de source juive ou chrétienne revêtent une forme arabe au premier siècle de l'Hégire et se présentent au peuple de Mohammed, soit comme prophéties anonymes, soit en guise de traditions dont les auteurs ou les rapporteurs sont des Juifs et des Chrétiens convertis. C'est à elles que des hommes comme Wahb ibn Monabbih, Tamīm ad-Dāri et Ka'b al-Ahbar furent redevables de voir passer leur nom à la postérité. Maqrizi nous a conservé sur Ka'b une anecdote qui montre la source où ils puisaient leurs connaissances et fait voir en même temps que parfois aussi on se moquait de leurs puissance apocalyptique. Ka'b se trouvait à bord d'un navire en

¹⁾ Ja'qoubi II, 392.

²⁾ p. e. Tabari I, 2651 (4), III, 2132.

³⁾ ملحة كتب على Tabari II, 607 (8). Cf. aussi Ibn Hichām (Wüstenfeld) 816 (15); Fragm. hist. arab. 561. Ja'qoubi II, 214.

⁴⁾ Cf. de Sacy, Chrestomathie arabe (2^{de} ed.) II, 298 suiv. Journ. asiat. 1860 I, 184. Dozy, Suppl. i. v.

⁵⁾ Tabari II, 1903, III, 25. Cf. Mas, oudi VI, 108.

compagnie de Mohammed ibn Hodhaïfa, qui lui demanda en raillant: „Ce voyage se trouve-t-il mentionné dans votre Tora?” Mais Kab sans se déconcerter répondit: „Je trouve dans ma Tora un jeune homme aux fesses velues qui sera rossé et tué comme un âne. Je crains que ce ne soit vous”¹⁾.

L'éschatologie du Qorān est assez connue. Ce qui en constitue le trait principal, c'est l'expectation prochaine de la *Sâ'a* de „l'heure” du jugement dernier, que Mohammed emprunta aux Chrétiens. Il n'est pas encore question dans le Qorān des pronostics ordinaires de cette heure, du temps des troubles, du retour du Christ, de l'arrivée du Mahdi et du pseudo-Messie (Daddjāl). Mais ils se trouvent dans le recueils de traditions et nous pouvons prouver que sous les Omayades déjà ils faisaient partie des croyances musulmanes, qui plus est, que leur expectation prochaine n'a pas moins vivement occupé les esprits que celle de „l'heure” n'occupa les contemporains du prophète.

Le temps de troubles que la théologie rabbinique désigne par les mots „*kheblē ham-machiakh*” (douleurs de l'enfantement du Messie), est nommé *hardj* par les Arabes. Ce mot signifie ordinairement un tumulte, une émeute, mais il est curieux que dans la tradition on lui ait attribué le sens (qu'il a en hébreu) de tuerie (cf. *herēg*) le prophète ayant dit *al-hardj* c'est *al-qatl* chez les Ethiopiens.²⁾ Il est clair qu'on se rappela l'origine étrangère de *hardj*, qui doit avoir été emprunté à l'hébreu et non pas à l'Ethiopien car la langue éthiopienne ne possède pas la racine h.r. dj.

On pourrait constater des traces de cette expectation du „*hardj*” dans les mots de Zobaïr (quand à Basra on refuse de se joindre à lui contre Ali): „Ceci est bien la sédition (*fitna*) dont on nous a parlé”³⁾. Mais nous en possédons des preuves plus claires. Parmi les traditions recueillies par Bokhari, Abou Daoud et autres qui se rapportent au sujet qui nous occupe, il y en a où Mohammed est l'interprète de ceux qui gardaient la neutralité dans les guerres civiles. P. e. le prophète aurait dit⁴⁾. „Il éclatera des troubles dans lesquels il vaudra mieux être assis que debout, être debout que marcher, marcher que courir. S'y mêler sera courir à sa perte. Que celui qui possède une retraite s'y retire”. Voici une autre tradition du même genre⁵⁾. „Bientôt ce que le musulman possèdera

¹⁾ Maqrizi Moqaffa (MS. de Leyde) i. v. Mohammed ibn Hodhaïfa.

²⁾ Bokhari (Caire 1304) IV, 159.

³⁾ Ibn Athir III, 178.

⁴⁾ Bokhari I.I. p. 160.

⁵⁾ Abou Daoud (Caire 1280) II, 133, (28), cf. Bokhari IV, 161, II, 199.

de plus précieux sera le troupeau qu'il mènera paître sur la cime des montagnes en suivant les places où la pluie est tombée. Car alors il aura sauvé sa religion de la sédition." De cette dernière tradition il existe une variante remarquable racontée par Ibn Sa'd dans ses *Tabaqât*¹⁾. Devant les exigences de Mokhtar, Mousa fils de Talha (compagnon du prophète), s'était enfui à Basra avec beaucoup d'autres habitants de Koufa. Khalid ibn Somaïr vint le voir dans sa tente. „C'était un cheikh" dit-il „dont le silence se prolongeait et dont le visage exprimait la douleur et la tristesse". Un jour il s'exprima de cette manière : „Par Allah, je préférerais à ceci ou à cela (nommant des choses de haute valeur) savoir que cette sédition eut pris fin". Puis un homme lui ayant demandé : „Que craignez-vous donc Abou Mohammed, c'est un tumulte tout au plus?" il répondit : „Je crains *al-hardj*". „Et qu'est-ce qu' *al-hardj*?" „Ce dont parlaient les compagnons du prophète, la tuerie (*al-qatl*) qui précédera „l'heure" suprême (le jugement dernier), alors que les hommes ne vivront en paix sous aucun imām. Et par Allah si cela arrivait, je voudrais être sur la cime d'une montagne, là où je n'en-tendrais ni le son de vos voix, ni le cri de votre rappel, jusqu'à l'arrivée de celui qui appellera mon père (l'ange du jugement)".

L'Antechrist que les Arabes nomment Daddjāl (prop. *al-masih al-daddjāl* v. Bokhari IV, 79) est d'origine araméenne. (*daggolai mechikhe* Hexapl. Dan. XIV, 20 *mechikhē-daggolē* Mat. XVIV, 24). Le Qorān ne le nomme pas, mais la tradition mentionne un juif médinois Çāf ibn Çāid ou ibn Çayād que le prophète aurait déclaré être le Daddjāl. Dès lors personne ne lui adressa plus la parole ni ne voulut plus le fréquenter²⁾. Mokhtar est nommé Dāddjāl dans les vers d'un poète contemporain Motawakkil al-Laïthi³⁾. Omar apprit par un juif syrien que le Daddjāl appartiendrait à la tribu de Benjamin et que les Arabes le tueraient à la porte de Lydda⁴⁾. Lorsque les Arabes arrivèrent devant la ville de Néhawend les moines et les prêtres leur criaient du haut des murs : „Ne vous donnez pas de peine, musulmans; cette ville ne sera prise que par le Daddjāl." Ils entrèrent dans la ville grâce à l'aide de Çāf ibn

¹⁾ MS. de Gotha 1748, f. 108 r. suiv. Je donnerai le texte dans l'appendice V.

²⁾ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammad* III, 29, n. 31; Tadj al-Arous f. II, 404; Abou Daoud II, 140; Tirmidhi II, 39 suiv.; Moslim (Caire 1290) II, 377 suiv.; Bokhari IV, 56. 2565—66; Agbani XIX, 25. Il résulte de Tabari I, 2565—66, Aghāni XIX, 25 que c'était un personnage historique.

³⁾ Tabari, II, 686, cf. Abou Daoud II, 140.

⁴⁾ Tabari I, 2403.

Cāyid qui combattait dans les rangs des musulmans¹⁾). Çāf ayant disparu mystérieusement pendant la bataille de la Harrā (63 H.)²⁾ on lui chercha un successeur dans le rôle de Daddjāl et comme celui-ci était (selon les descriptions) aveugle de l'oeil droit, les borgnes avaient beaucoup de chance³⁾. Ibrahim ibn Abdallah ibn Motī était borgne. Un jour en présence du khalife Hichām, il se permit une plaisanterie sur le compte du gouverneur de Koufa qui se présentait en audience. „Seigneur” dit alors celui-ci „si je ne craignais sa colère et celle des musulmans, je saurais bien lui répondre”. „Que craignez vous donc de sa colère?” „J'ai appris que le Daddjāl se soulèvera aussitôt qu'on excitera sa fureur”⁴⁾.

Je n'ai pas noté toutes les anecdotes du premier siècle où il est question du Daddjāl, les faits cités suffiront pour prouver sa popularité. Je n'y ajouterai que ce trait caractéristique. Mohammed ibn Ishāq († 151 H.) rencontra Anas ibn Malik coiffé d'un turban noir et ayant à ses trousses une troupe de gamins criant: „Voilà un des compagnons du prophète qui ne mourra pas sans avoir vu le Daddjāl”⁵⁾.

III

Il est fort probable que l'expectation du retour d'Isa ibn Miryam (le Christ) s'est répandue parmi les musulmans à la même époque que celle de son contre-parti, le Daddjāl, quoique je ne puisse citer que la tradition religieuse (du prophète) pour le prouver⁶⁾. Et si de la fréquence dont il est fait allusion à une croyance quelconque dans les récits et dans les anecdotes historiques, on peut déduire sa popularité, l'expectation du Christ semble avoir été beaucoup moins vivante dans les âmes des premiers musulmans que celle du Daddjāl.

Ce fait remarquable, si mon observation est juste, je crois qu'on en doit attribuer la cause au particularisme et à l'esprit national des Arabes qui auraient transporté sur des messies nationaux (qu'on me passe cette expression) le rôle du Christ libérateur. Je vais citer un cas analogue pour soutenir cette opinion. Un envoyé de l'émir du Khorasan dit au chef des Arabes yéménites: „O borgne, je crois

¹⁾ ibid. 2565.

²⁾ Tādj al-Arous l.l.

³⁾ cf. Aghāni VIII, 35; Zahr al-Adāb, (Iqd au marge) I, 320.

⁴⁾ Iqd. II, 149, v. la tradition Moslim II, 374 suiv.

⁵⁾ Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), n°. 623, p. 8.

⁶⁾ Abou Daoud II, 138 suiv. Tirmidhi II, 36.

que tu es le *Borgne par les mains duquel périra Modhar*”. On voit qu'il s'agit ici d'une prophétie d'après laquelle la tribu de Modhar perirait par un borgne, prophétie que je ne pourrais regarder que comme l'adaptation de la légende du Dāddjāl (qui lui aussi était représenté borgne) aux situations politiques des Arabes.

Il en a été de même pour le Messie Isa ibn Miryam. L'expectation du Christ se retrouve d'abord dans celle du Sofyani, libérateur qu'attendaient les adhérents des Omayades. Selon une tradition du *Kitāb al-Aghāni*¹⁾ Khalid, fils du khalife Yézid I, aurait inventé la légende du Sofyani pour contrebalancer l'influence de la branche régnante des Bauou Merwān (qui descendait de Harb cousin d'Abou Sofyān). Un Sofyani, descendant du susdit Khalid, se présenta à la tête de ses adhérents vers la fin de la dynastie omayade; dès lors nous apprenons les tentatives infructueuses qui furent faites de temps en temps par plusieurs autres Sofyanis²⁾.

Les Yéménites fondaient toute leur espérance sur al-Qahtani, prince idéal issu de la race de Qahtān³⁾. Selon Mas'oudi Abdarrahmān ibn Achath qui se révolta en 81 H. se faisait passer pour al-Qahṭāni⁴⁾. Ce rebelle est nommé *al-mançour* Abdarrahman dans un poème de Bint Sahm⁵⁾. Or al-Mançour (le Victorieux) est le prédicat du Messie qu'attendaient les Arabes du Sud „pour leur rendre le règne en justice”⁶⁾.

Au Qahtani des Yéménites les Modharites opposaient leur Tamīmi dont nous ne connaissons que le nom. Il y a aussi les traces d'un Kelbi, héros futur de la tribu yéménite des Banou Kelb.

¹⁾ Aghāni, XVI, 88.

²⁾ Snouck Hurgrone, II. p. 11, Aboul Mahāsin I, 246, Tabari III, 53 (14) 830, Freytag, Selecta Historiae Halebi, p. 12 suiv.

³⁾ cf. Bokhari IV, 167 (au com.)

⁴⁾ Tanbīh, p. 314 (ed. de Goeje) خَلَعَ عَبْدُ الْمَالِكَ وَذَلِكَ بِاصْطَهْرٍ فَارِسٍ وَخَلَعَهُ النَّاسُ جَيِّعاً وَسَوْى بِنَفْسِهِ نَاصِرُ الْيَوْمَنِينَ وَذَكَرَ أَنَّهُ الْقَحْطَانِيُّ الَّذِي يَنْتَظِرُونَهُ الْيَوْمَيْةَ وَأَنَّهُ يَعْدُ الْمَلَكَ فِيهَا فَقِيلَ إِنَّهَا الْقَحْطَانِيُّ عَلَى تَلَاثَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ اسْمَى عَبْدُ وَامَّا الرَّحِيْمَ فَلِيْسَ مِنْ اسْمِي

⁵⁾ Belādhori Ansāb (Ahlwardt) p. 334.

⁶⁾ D. H. Müller, die Burgen und Schlösser Süd-Arabiens I, 75 suiv. L'historien Abou Mikhnaf a écrit un livre „Sur la tradition *jā himjarā* et la mort d'Abdarrahmān ibn Achath”, qui renfermait peut-être plus d'informations sur ce sujet. Fihrist (Flügel) p. 93.

Le Messie des Chiites est bien connu, c'était le Mahdi, le bien guidé, titre honorifique d'abord, puis de plus en plus l'épithète du libérateur issu de la maison du prophète, „qui remplira la terre de justice comme elle est remplie de violence et d'iniquité”.

Il est clair que l'attente du Mahdi, quoique ne se rattachant pas d'abord à la seule maison du prophète¹⁾, devait gagner du terrain à mesure que l'influence du Chiitisme croissait.

Et en effet dans l'éschatologie des musulmans orthodoxes comme elle s'est constituée depuis, le Mahdi a supplanté à peu près ses anciens concurrents, le Sofyani, le Qahtani etc. Ceux-ci il est vrai ne s'effacèrent pas tout à fait, mais il leur est réservé le rôle du Daddjāl vis à vis du Messie Isa ibn Miryam. Ils seront vaincus par le Mahdi dans une bataille définitive.

IV

Le règne de bonheur promis pas l'arrivée du Mahdi, devait sembler bien éloigné dans ce temps de malheur, où la guerre civile, provoquée par la discorde des derniers Omayades et nourrie de la haine mutuelle des descendants de Modhar et Qahtān, ravageait la Syrie d'où elle s'étendrait bientôt dans les provinces.

Dans toute l'étendue du khalifat régnait le désordre. Le délite du combat s'était emparé des Arabes; Chiites et Kharidjites levèrent de nouveau la tête. Les garnisons syriennes seules restaient fidèles à la dynastie, mais partout nous voyons les Arabes stationnaires incliner vers les ennemis du gouvernement. L'héritage du prophète, l'œuvre d'Abou Bekr et d'Omar semblait prête à se dissoudre. C'était une époque triste qui remplissait de pressentiments sombres le coeur des bons musulmans. Écoutons les paroles du poète Hârith ibn Abdallah al-Dja'di:

Triste, je regarde la nuit, monter et filer les étoiles,
A cause de cette sédition qui embrasse tout le peuple de la Prière;
Les Khorasaniens, ceux de l'Irāq et de la Syrie,
Elle les étouffe tous dans son étreinte.
Sur tous elle répand ses tristes ténèbres,
Elle noircit de son obscurité les visages.
Les hommes en éprouvent des douleurs telles
Que des femmes enceintes en accoucheraient.

¹⁾ On nous rapporte que dans leur temps Mousa ibn Talha et Omar ibn Abdalazîz passaient pour le Mahdi. v. l'appendice V.

Ils marchent en elle, errant, comme des aveugles
 Dans le désert, où la mort certaine les attend;
 Et pour en prononcer la fin personne ne trouve des paroles
 Sinon le mugissement d'un taureau ou le cri d'une femme en travail
 Que ses accoucheuses entourent dans la nuit. ¹⁾

Les vers du prince Abbas ibn Wélid sont également un témoignage de la situation désespérée du khalifat:

Je vous prie au nom d'Allah de fuir les séditions,
 Qui s'élèvent comme des montagnes et s'écroulent
Les peuples sont dégoûtés de votre gouvernement;
Appuyez vous sur la religion, retirez vous (de la guerre civile)
 Ne nourrissez pas de votre chair les loups parmi les hommes,
 Les loups quand on leur en donne l'occasion profitent largement.
 Ne vous percez pas le ventre de vos propres mains,
 Car après, à quoi vous serviront pleurs et tristesse? ²⁾

On voit jusqu'à quel point l'opinion publique s'était modifiée à l'égard des Omayades.

„Les peuples sont dégoûtés de votre gouvernement”, dit le prince Abbas. Il disait vrai. On commençait à comprendre généralement qu'une amélioration des choses ne pouvait être attendue du régime corrompu des khalifes syriens et que sa continuation signifiait la perte de l'Islām.

A-t-on cru dans cette situation à l'arrivée prochaine du Mahdi libérateur? Il se peut, il est même probable que cet espoir ait été la consolation intime des pieux musulmans. Et pourtant, nous étonnerons nous de voir qu'une autre expectation ranime les esprits. Pour éléver l'édifice du bonheur il fallait d'abord démolir les ruines qui en encombraient l'emplacement. Il fallait un Destructeur pour préparer le terrain au Bien-Guidé. Aux anciennes croyances messianiques une nouvelle vient s'enjoindre, celle de *l'homme aux drapeaux noirs* qui, parti de l'Orient, renverserait la dynastie omayade. (v. Mabarad Kamil p. 575, Tabari II, 1929 suiv.).

On se demande pourquoi ces drapeaux noirs.

Jusqu'alors on avait admis que le blanc étant la couleur des Omayades, le noir était adopté pour lui faire contraste ou bien que la couleur noire devait exprimer le deuil pour les martyrs de la maison

¹⁾ Tabari II, 1857.

²⁾ Tabari II, 1788.

du prophète, victimes de la cruauté du gouvernement¹⁾. Mais d'abord il est probable que les adhérents des Omayades n'ont adopté le blanc qu'après l'avènement au trône des Abbasides et lorsque ceux-ci avaient déjà choisi le noir comme couleur distinctive²⁾. Quant à l'explication du noir comme signe de deuil je la crois exacte seulement pour les vêtements noirs (costume officiel sous les Abbasides), surtout parce que la tradition historique parle en sa faveur³⁾.

Il n'en est pas de même pour les drapeaux. Harith ibn Soraïdj ni les Kharidjites Bahloul et Abou Hamza, qui déployèrent le drapeau noir le premier en 116, les autres en 119 et 128⁴⁾ n'avaient aucune raison de porter le deuil pour la maison du prophète. La vraie signification de ce drapeau est renfermée dans les vers du poète Komaït adressés par lui en 117 à Harith ibn Soraïdj, et dont je ne cite qui celui-ci : „Sinon, déployez les drapeaux noirs contre les partisans de l'erreur et de la transgression” (Tabari II, 1574).

Ici existe certainement un rapport entre les drapeaux noirs et l'action de combattre l'impiété (erreur; *dhalāla* dans son sens qoranic) et l'injustice (transgression de la loi divine) et cette considération nous porte à la seule solution plausible du problème, solution qu'a déjà entrevue Hamaker (l.l.), que les drapeaux en question représentent le drapeau du prophète auquel toutes nos sources s'accordent à attribuer la couleur noire⁵⁾.

¹⁾ Sur ces couleurs politiques v. Hamaker, Réflexions critiques pour servir de réponse aux éclaircissements de M. de Hammer, Leide 1829, p. 8 suiv. De Sacy, Chrestomathie arabe, 2e ed. I, 48 suiv. II, 263 suiv. Weil, Geschichte der Khalifen II, 216 n. 3, Opkomst der Abbasiden, p. 137 suiv.

²⁾ Weil l.l. Ibn Khaldoun, Moqaddima, 2e partie p. 44 (texte) p. 51 (trad.); M. Von Kremer a dérivé du passage Aghāni VI, 141: „le khalife Wélid II mit pour faire la prière des vêtements blancs et propres, des vêtements du khalifat” **ثياب بيض نظان من نيلاب الخلافة**, que les Omayades avaient la couleur blanche. Mais outre que blanc semble ici être le synonyme de propre, nous apprenons par plusieurs passages que non pas le vêtement blanc, mais le turban noir était le signe distinctif officiel sous les Omayades. Tabari II, 208 (16), Iqd I, 32, Aghani XIX, 60, cf. Tabari I, 2148.

³⁾ Ibn Khaldoun Moqaddima l.l. Soyouti chez de Sacy, l.l. I, 51. cf. Dinaweri ed. Girgass, p. 340, Tabari II, 1972, III, 506, Belādhori, Ansāb. Z. d. D. M. G. XXXVIII, 394.

⁴⁾ Tabari II, 1570, 1624, 1981, Ibn Athir V, 285.

⁵⁾ Mouradja d'Ohsson, Tableau de l'empire ottoman I, 260 suiv. Abou Yousof, Kit al-Kharādj, p. 119, Belādhori Fotouh, p. 112, Ja'qoubi (Houtsma) II, 151, Dinaweri (Girgass) p. 186, Kitāb al-Wafā (cod. Leid.), f. 144 r. suiv. C'était le drapeau noir que Hodhaïn portait pour Ali dans la bataille de Siffin, Moberrad, Kāmil, p. 436; Iqd III, 123, 287.

Voilà pourquoi ces Kharidjites aussi bien que Ibn Soraïdj arboraient le drapeau noir. Tous combattaient (il est inutile que j'y revienne) avant tout l'impiété et l'injustice et le drapeau noir rappelait l'ère du prophète que l'on s'était habitué, à tort ou à raison, à regarder comme l'ère de la perfection.

Celui qui devait renverser la dynastie de Damas et qui deviendrait pour ainsi dire le précurseur du Mahdi, du prince idéal, on se le représentait naturellement avec des drapeaux noirs.

Ce fut Harith ibn Soraïdj qui en 128 se crut destiné à remplir ce rôle¹⁾. Nous savons qu'il n'eut point de succès. Le gouvernement ou plutôt les Arabes yéménites restaient vainqueurs, mais l'espérance une fois suscitée continuait à opérer et devint le mobile qui entraîna dans le mouvement abbaside tous ceux qui avaient partagé les sentiments de Harith. Une tradition remarquable que nous a conservée Abou Daoud et que plus tard on inséra dans les livres prophétiques en est le témoignage. Le prophète aurait dit: Un homme viendra de l'autre côté de l'Oxus nommé Hārith, dont l'avantgarde sera menée par al-Mançour (nom symbolique) qui préparera le terrain pour la famille du prophète et auquel tout croyant est tenu de prêter assistance²⁾.

V

Le 25 du mois de Ramadhan 129 de l'Hégire, Abou Moslim, chef après Solaïmān ibn Kathir de la *da'wa* abbaside, arbora à son tour le drapeau noir à Siqadendj, petit village des environs de Merw. Ce drapeau portait une inscription bien significative empruntée au Qorān: „Permission est donnée [de se battre] à ceux qui prennent les armes pour avoir été traités injustement.”

A celle d'être „l'homme aux drapeaux noirs” Abou Moslim joignit cette autre distinction non moins importante d'appartenir par adoption (non par naissance comme il tâcha de le faire croire), à la maison du prophète.

Mais ce serait mal connaître la situation du Khorasān que de s'attendre ici à une insurrection générale. Il est vrai que les habitants des villages, les *maula* conduits par leurs *dai's*, affluèrent de toutes parts, il est vrai que dans les autres parties de la province: à Nasā, à Biwerd, à Balkh, à Hérat, à Marwaroudh, partout enfin où la *da'wa* avait opéré, les *mosawwida*, les „drapeaux-noirs”, se révoltèrent.

¹⁾ Tabari II, 1919.

²⁾ Abou Daoud, Sonan II, 135. Ibn Khaldoun, Moqaddima, 2e partie, trad. p. 167. Dorr monatzzam. (cod. Leid. 1252) f. 32 r.

Mais les distances qui séparent ces districts empêchaient toute unité dans la rébellion. Ce qui est pis encore les Arabes, même ceux qui avaient causé le plus d'ennuis au gouvernement, refusèrent d'abord de faire cause commune avec „ces hommes sans généalogie” qu'ils croyaient être hostiles à l'Islām et dont le mot de ralliement était, selon l'émir Nasr: „mort aux Arabes.”

Ce qui constituait la force des *mosawwida*, c'était leur sérieux enthousiasme, leur dévouement pour la cause de la maison du prophète, qui était celle de leurs droits politiques. Les troupes d'élite d'Abou Moslim étaient les *kaffia* ou *ahl al-kaff*. C'étaient celles qui recevaient leur ration de blé par poignées (*kaffan*) ou bien (et cette explication me paraît meilleure) celles qui avaient prêté serment de ne recevoir aucune solde et de livrer leurs biens si la bonne cause l'exigeait: ils espéraient le paradis en échange de cette renonciation (*kaff*) ¹⁾. Tous devaient jurer de ne demander ni rançons ni gages sans la permission de leurs chefs et de pousser l'obéissance jusqu'au point, de ne pas tuer sans leur ordre l'ennemi qu'ils avaient sous leurs pieds ²⁾.

Chez les Arabes au contraire tout sentiment patriotique semblait faire défaut. Ils tentèrent un instant de s'unir contre l'ennemi commun, mais cette union fut bientôt détruite par les intrigues d'Abou Moslim. Chacun avait en vue ses intérêts personnels ou tout au plus l'intérêt de sa tribu. Se dévouer pour les Omayades personne n'y pensait, même s'il faut en croire Ya'qoubi, les Yéménites de Merw étaient tout à fait gagnés aux sentiments chiitiques ³⁾. Le seul homme loyal et qu'on est heureux de rencontrer dans ces temps de perfidie et d'égoïsme, est l'émir Nasr ibn Seyār. Mais ce fut en vain qu'il sollicita l'aide du khalife. Merwān II avait besoin de toutes ses troupes. „Il faut opérer l'ulcère de ton propre côté”, lui répondit-il. Et Nasr se demande plein d'étonnement: „Sont-ils donc éveillés ou endormis les Banou Omaya?”

Abou Moslim sut admirablement tirer parti de cet état de choses.

Semant la discorde parmi les troupes du gouvernement, sans presque exposer sa petite armée, il sut se maintenir sept mois dans le voisinage de Merw au bout desquels s'assurant le concours des Yéménites, il put enfin s'emparer de la capitale du Khorasān. Maître de la

¹⁾ Les *kaffia* ou *ahl al-kaff* sont nommés: Tabari II, 1957 (4) III, 848 (15) (ou il faut lire كفية pour كاف). Maqrizi Moqaffa (MS. de la Bibl. nat. f. 60 v.) a sur eux une notice très intéressante que je communiquerai dans l'appendice VI.

²⁾ Tabari II, 1989.

³⁾ Ya'qoubi (ed. Houtsma) II, 399 (16 suiv.) 408.

situation il se débarrassa bientôt des chefs des tribus qui pouvaient encore lui disputer le pouvoir en les faisant simplement décapiter.

Alors seulement l'insurrection devint générale et amena cette fois la fin de la dynastie. Si la description suivante d'Abou Hanîfa ad-Dinâwî est véridique, on pourrait l'appliquer à l'époque dont nous parlons¹⁾. „ Ils affluèrent de tous côtés pour se joindre à Abou Moslim. De Hérat, de Bouchendj et de Marwaroudh, de Talaqân, de Merw et de Nisabour, de Serakhs, de Balkh, de Çaghâniân, du Tokharestân du pays des Khottal, de Keche et de Nasaf. Ils vinrent tous drapés de noir. Ils portaient des bâtons à demi noircis qu'ils nommaient *kâfirkoubât* (massues pour frapper les incrédules²⁾). Ils arrivèrent à cheval, à pied, sur des ânes. Ils conduisaient les ânes en leur criant: „harrrr Merwân”, parce que Merwân II était surnommé *al-himâr* (l'âne). Ils étaient à peu près cent mille hommes.”

Nous ne décririons plus les dernières convulsions de l'empire des Omayades, nous ne poursuivrons pas la course victorieuse des armées du Khorasân. La série ininterrompue des victoires remportées par les dernières sur les généraux les plus habiles nous étonnerait en effet, si nous ne savions qu'au fond de cette résistance d'un empire mourant, il n'y avait aucune idée réconfortante, aucun sentiment basé sur des mobiles d'un ordre plus élevé. Le courage même du désespoir devait être considérablement diminué par le succès fatal des armes abbasides dans lequel on ne pouvait voir qu'un décret d'Allah qui condamnait les Omayades³⁾.

Chez les autres au contraire, chez le peuple qui avait été exploité par une administration corrompue, par la gent rapace des employés et des gouverneurs, naquit l'espérance de toucher enfin à l'ère du bonheur et de la justice. Les cultivateurs persans qui n'avaient connu l'Islâm que par son côté fiscal, furent séduits par une aussi agréable perspective. „Les *dihqân* abandonnèrent la religion des Mages et se convertirent à l'Islâm du temps d'Abou Moslim”⁴⁾.

¹⁾ Dinaweri, p. 360.

²⁾ Sur le sens qu'il faut attribuer ici au mot incrédule cf. Aghâni XV, 123: Abou Moslim dit à Mostahill ibn Komaït: „Ton père devint *incrédule* après avoir été musulman”, parce que Komaït avait débuté par des poèmes en l'honneur des Hachimites et célébré ensuite les Omayades. Les *kâfir-koubat* étaient donc destinées à frapper les partisans du khalifat omayade. Sur les كافر كوبات des Turcs. v. Biblioth. Geogr. IV, 278.

³⁾ Fragmenta hist. arab. p. 211.

⁴⁾ Ibn abi Tâhir, وانتقل دين التجوسيّة عن الدهائين وأسلموا في وقت أبي مسلم chez Von Rosen dans les Mémoires de la Société russe d'Archéologie III, 1 p. 146—162 (tiré à part p. 10, n. 1),

L'émotion fut encore plus violente pour ces exaltés-syncretistes qui sont appelés Khorramia et dont nous avons parlé à propos de Khidache al-Khorrami. Ces malheureux que les gouverneurs omayades avaient poursuivis sans pitié croyaient leur délivrance assurée par la chute de l'empire. Ils semblent avoir ardemment embrassé la cause d'Abou Moslim, homme sombre et dur que les jouissances de ce monde n'occupaient guère et chez lequel peut être ils croyaient rencontrer des sympathies pour leur croyance. Plusieurs d'entre eux le regardaient comme le seul imām vrai ¹⁾; il est même possible qu'on l'ait considéré comme l'un des descendants de Zoroastre, Ochēderbami ou Ochēderma, dont les Mages attendaient l'arrivée dans un but analogue à celui du Mahdi des musulmans ²⁾. Ces sectes n'ont pas voulu croire à la mort d'Abou Moslim, elles attendaient son retour pour remplir la terre de justice. D'autres faisaient passer l'imamat à sa fille Fatima ³⁾. Un certain Ishāq at-Tork s'enfuit dans la Transoxiane après la mort d'Abou Moslim. Il se fit passer pour son *dai* et soutint que son maître s'était caché dans la ville de Ray. Plus tard il prétendit être un prophète envoyé par Zoroastre qui selon lui n'avait cessé de vivre. On attendait son retour pour célébrer le triomphe de sa religion ⁴⁾.

VI

Une année après la conquête de Merw (13 Rabi I 132), Aboul-Abbas Abdallah *al-Mahdi* ⁵⁾, premier khalife de la maison d'Abbas, inaugura son règne par la *khotba* usuelle dans la mosquée de Koufa.

Ayant fait connaître les espérances qu'avait évoquées l'arrivée au trône de cette nouvelle dynastie, nous consacrerons un dernier paragraphe à expliquer comment et dans quelle mesure celle-ci les a confirmées.

Constatons d'abord que la justice idéale, l'égalité de tous les sujets est restée une chimère. Le besoin d'un Mahdi, d'un Bien-guidé „pour remplir la terre de justice”, se fait encore sentir dans l'Orient de nos jours tout aussi vivement que sous l'empire omayade.

Dès le commencement la sévérité de l'administration abbaside ne le céda en rien à celle de „la dynastie maudite.” La cupidité de Maçour, de Rachīd et de Ma'moun, les exactions et les malversa-

¹⁾ Chahrastani p. 114.

²⁾ ibid. p. 188.

³⁾ Masoudi VI, 186.

⁴⁾ Fihrist, p. 314.

⁵⁾ Mas'oudi, Tanbih p. 338 l. 4.

tions des Ali ibn Isa rappelaient, sous plus d'un rapport, les temps de Haddjādj, de Hichām et de Yousof ibn Omar.

On trouve partout les preuves abondantes d'une grande désillusion. „Ce n'est pas pour voir le sang versé, l'injustice commise que nous avons suivi la maison du prophète”, s'écrie Charīk qui se révolta à Bokhāra sous le règne d'Aboul-Abbās¹⁾). Les soulèvements continuels dans la partie orientale du khalifat (Moqanna, Ostādhsis), les révoltes périodiques des Kharidjites, l'insurrection de Yousof al-Berm, dont le but ne fut autre que „d'exhorter au bien et détourner du mal” et celle de Rāfi ibn Laïth, qui fut la conséquence des mauvaises pratiques de l'émir Ali ibn Isa, tout montre que les anciens abus n'avaient pas disparu et que le poète Aboul-Ata ne devait pas être seul à chanter :

*Plut à Dieu que l'oppression des Banou Merwān nous fût rendue,
Que la justice des Banou Abbās se transportât en enfer²⁾.*

Ceux qui avaient placé leur espoir dans le règne de la branche alide de la maison du prophète furent amèrement déçus. Jamais les descendants d'Ali n'ont enduré plus de persécutions que sous les premiers khalifes abbasides.

„Comment donc”, ainsi parle à son neveu Mohammed l'Alide Hasan ibn Hasan, „peux-tu pleurer sur les Omayades, toi qui dois défendre les Abbasides?” „Mon oncle”, répond l'autre, „nous nous sommes vengés des Omayades, mais voici que les Abbasides craignent Allah encore moins qu'eux, qui pourtant n'avaient aucun devoir à remplir envers nous (contrairement aux Abbasides). Ces hommes avaient une noblesse et une générosité que je cherche en vain chez Abou Dja'far (Mançour)”³⁾.

Mais ne soyons pas injustes. Avouons que la dynastie abbaside, quoiqu'elle ne brillât nullement par les qualités que regrette l'Alide Mohammed, a fourni des princes qui par leur force organisatrice (Mançour) et par leur amour pour les sciences dans un temps barbare (Ma'moun) exciteront l'admiration de tous les siècles.

Ce n'est pas tout. Si par leur arrivée au trône les Abbasides n'avaient pas inauguré le règne attendu de la justice et de l'égalité, cela ne veut pas dire que les situations restèrent ce qu'elles furent sous le khalifat omayade. Il existait encore des iniquités soit; mais dans ces iniquités ne se retrouvent plus les fâcheux contrastes de

¹⁾ Tabari II, 74.

²⁾ يا ليت جور بنى مروان عاد لنا ليت عدل بنى العباس فى النار
XVI, 84.

³⁾ ibid. X, 106.

de l'ancien régime. Il n'y avait plus d'un côté la race guerrière et privilégiée, de l'autre la caste opprimée des cultivateurs. Le contraste entre les Arabes et le peuple subjugué perdait de son importance. C'était l'Islām et non plus la race qui déterminait les relations du gouvernement et de ses sujets, puis des sujets entre eux. La où on supposait les troupes arabes de ne pas vouloir abandonner leurs prérogatives, on les exterminait ou on les éloignait du pays¹⁾. Ailleurs (p. e. dans l'Irāq) la fusion des races favorisait les nouvelles situations. Bien que l'organisation d'Omar, prescrivant le payement des Arabes comme défenseurs de l'Islām, n'ait jamais été abolie formellement, elle était remplacée de *facto* par une organisation nouvelle appellant au service de l'état Arabes et Persans sans distinction et à rétribution fixe. Les Khorasaniens iraniens ou à demi *iranisés* furent dorénavant les troupes les plus fidèles de la nouvelle dynastie. Les *maula* opprimés dont la rancune avait été la cause du bouleversement de l'empire omayade, portaient maintenant la tête haute. Les emplois lucratifs à la cour, dans l'armée, dans les finances, dans l'administration des provinces leur étaient confiés. Ils étaient enviés par les Arabes, moins heureux et relégués au second plan²⁾. Les guerres de tribus à tribus, l'un des maux les plus enracinés dans le régime arabe, se confinent désormais aux pays plus purement arabes (la Syrie, la péninsule). La fusion de la race conquérante et des nations assujetties qui avait commencée sous les Omayades mais que ceux-ci, Arabes d'origine, de goûts et de caractère, n'avaient jamais pu ni voulu sanctionner, ne rencontrait plus aucun obstacle.

Le terrain ainsi préparé (et voici bien le principal résultat de la nouvelle constitution de l'état), permit un développement intellectuel embrassant tout le monde mohamétan et dont les fruits, loin de rester réservés au seul khalifat oriental, ont profité à l'humanité entière.

¹⁾ v. Ya'qoubi, Kitāb al-Boldān (ed. de Goeje) p. 285 (6 suiv.).

²⁾ Aghāni XVIII, 148; XII, 176. [Poème satirique traduit par Von Kremer, Streifzüge, p. 31 suiv. M. Von Kremer a lu faussement تَبَانِينْ dans le vers premier. Les

تَبَانِينْ (Pl. de تَبَانْ) étaient le vêtement des *maula* (cf. Agh. XV, 21, Djawāliqi ed.

Sachau p. 67). vrs. 5 lisez الْحَلَافَى. vrs. 12 lisez يَنْخُر

A P P E N D I C E.

I. LES FINANCES DU KHORASAN ET LES RÉFORMES DE NASR IBN SEYAR (v. p. 21).

Il est très difficile de se former une idée exacte des impôts du Khorasān pendant la période de l'occupation arabe. Dans le texte j'ai émis l'opinion que la *djizya* ou *kharādj-djizya*, l'impôt que payaient les incrédules formait partie du tribut par lequel les divers districts du Khorasān avaient acheté la paix des Arabes. P. e. Mahoïeh, marzaban de Merw, conclut un traité avec Ali dans lequel il était stipulé que les *dihqān*, les *aswār* et les *dihsalār* (trois catégories de propriétaires ruraux) lui apporteraient la *djizya* (Belādhori, Fotouh p. 408 suiv.). Le seigneur de Hérat obtint la paix en promettant aux Arabes de leur payer un tribut fixe nommé *djizya*. Il devait répartir la somme de ce tribut dans une juste mesure entre les terres de son district (وَان يَقْسِمْ نَذَكْ عَلَى الْأَرْضِينَ عَدْلًا بَيْنَهُمْ)

Mais plus tard dans le temps de Nasr ibn Seyār (720—30) il est question de Kharādj en dehors de la *djizya* et de la somme fixe stipulée par le traité. Ceci se trouve dans le passage suivant de Tabari qui mérite que je le traduise entièrement. Tab. II, 1688 :

Nasr ibn Seyār revenu de sa *ghazia* dans la région de Balkh et dans la Transoxiane, prononça le vendredi dans la mosquée la *kholba* suivante : „Ecoutez, Behramsis était le protecteur des mages ; il les ménageait en faisant porter leurs charges par les musulmans. Ichbadād ibn Djoraïdjour était le protecteur des chrétiens, Aquiba le juif le protecteur des juifs. Mais moi je serai le protecteur des musulmans. Je les ménagerai et je ferai porter leurs charges par les incrédules. Il ne m'est permis d'accepter le *kharādj* que selon ce qui a été écrit et rapporté (لا يقبل مني الا توقي الخراج على ما كتب ورفع). Je vous donne pour percepteur Mauçour ibn Omar et je lui ai ordonné d'être juste envers vous. S'il se trouve parmi vous un musulman qu'on a obligé à payer la *djizya*, ou dont on a surchargé le *kharādj* d'une partie de la charge des incrédules, qu'il en fasse

part à Mançour ibn Omar pour qu'il l'en exempte en l'imposant au mécréant".

Avant qu'une semaine ne fût écoulée trente mille musulmans qui payaient la *djizya* et quatre vingt mille hommes des mécréants qu'on en avait exemptés vinrent à lui. Les mécréants furent chargés de la *djizya*, on en exempta les musulmans. Ensuite Nasr fit dresser un tableau du *kharādj* selon les instructions nouvelles et il répartit de nouveau la somme du tribut, stipulée par le traité (تم وظن الوظيفة التي جرى عليها الصالح). Du temps des Omayades les revenus de Merw s'élevaient à cent mille dirhem hormis ce que rapportait le *kharādj*.

Il est clair par ce passage que dans le district de Merw un impôt foncier (*kharādj*) existait à côté de l'impôt de la capitation (*djizya*) qui faisait partie du tribut stipulé dans le traité. Car Nasr fait distinction (par la particule *ou*) entre les musulmans qu'on obligeait à payer la *djizya* et ceux auxquels on imposait le *kharādj*.

Ce fait s'explique si l'on admet que la *djizya* (l'impôt de la capitation) des incrédules se changeait en *kharādj* (impôt foncier) le lendemain de leur conversion à l'Islām. Mais ce qui semble étrange c'est que 80,000 incrédules auraient été exemptés de la *djizya* qui ailleurs était exigée avec tant de sévérité. On pourrait supposer que sous la protection de leurs coreligionnaires, une grande partie de la population non-musulmane avait également su convertir son impôt de la capitation en un impôt foncier qui sans doute était plus facile à porter. Il se peut aussi que des terres abandonnées par les nouveaux convertis aient été concédées à ceux qui restaient, à la condition d'en payer le *kharādj*.

Ces conversions rendent compte de la diminution des revenus du district de Merw qui selon le traité conclu par Hātim ibn No'mān (Belādhori p. 405, cf. Tabari I, 2888) aurait du rapporter 2,200,000 dirh. (d'autres disent 1,000,000 dirh. et 200,000 *djārib* de froment et d'orge ou 1,200,000 onces d'argent).

II. LE KHALIFAT OMAYADE REPRÉSENTANT LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE (v. p. 35).

Chahrastani p. 103, 14 suiv. Ceux des compagnons du prophète qui observant la neutralité ne combattaient ni avec Ali ni avec ses adversaires et disaient: nous ne nous laisserons pas entraîner dans le tourbillon de la guerre civile, étaient Abdallah ibn Omar, Sa'd ibn abi Waqqās, Mohammed ibn Maslamā al-Anṣāri et Osāma ibn

Zaïd al-Kelbi *maula* du prophète. Qaïs ibn abi Hāzim disait; je restai avec Ali en toutes circonstances et pendant toutes ses guerres jusqu'à ce qu'il dit le jour de Siffin : „ Courez à la rencontre du reste des païens (*ahzāb*), courez à la rencontre de ceux qui disent: Allah et son envoyé ont menti, tandis que vous dites: Allah et son envoyé ont dit la vérité”. *Ayant appris par ces mots quels étaient les sentiments d'Ali sur la communauté musulmane, je me séparai de lui.*

Hamza Isfahani (Gottwaldt) p. 217 suiv. „ Ils [les Omayades] représentèrent [je lis مُهَاجِرٌ صَارُواْ avec le MS. de Leyde] les Alides aux Arabes barbares (lisez مُعَلِّمٌ) de la Syrie comme des insurgés contre leurs imāms légitimes. Ils leur inculquèrent la conviction que les Alides avaient rompu le bâton [de l'unité], qu'ils s'étaient soustraits à la communauté musulmane. Que leur projet avait été d'arracher l'imamat à un imām, successeur légitime de l'imām son père [Yézid I], et qu'ils avaient voulu lui dérober le droit qu'à lui et non pas à eux avait légué son prédécesseur.

„ De sorte que ces barbares commençaient à les exécrer et à répandre des mensonges sur leur compte disant: Malheur à vous, à vous qui avez abandonné la Sonna du prophète et la communauté musulmane, qui vous êtes révoltés contre le khalife d'Allah.

„ Par ces insinuations qui se continuèrent pendant à peu près cent années on les rendit suspects et odieux au peuple qu'on détournait par ces moyens de les voir et de les fréquenter, jusqu'à ce qu'enfin Allah envoya cet éclaireur de l'obscurité, Abou Moslim, l'homme de la dynastie [de la famille du prophète], qui purgea le pays des Omayades et en délivra les serviteurs [d'Allah].”

Comparant ce passage avec le précédent on serait disposé à croire que les sentiments anti-schismatiques, attribués par Hamza aux insinuations du gouvernement Omayade, étaient dûs à un patriotisme fort naturel et que l'opinion de Qaïs ibn abi Hāzim était partagée par bon nombre des musulmans du premier siècle de l'hégire. V. aussi le passage Aghāni VI, 141 (1—3) et les appendices III (au commencement) et V (sur Mousa ibn Talha).

III. TABARI I, 2815, SUR LES MOTIFS DE LA RÉVOLTE DU PEUPLE AFRICAIN (v. p. 11 et p. 37).

La population d'Ifriqīa avait toujours été des plus obéissantes et des plus soumises. Mais dans le temps de Hichām, lorsque des mis-

sionnaires¹⁾ venus de l'Irāq s'insinuèrent auprès d'eux, et les poussèrent à la révolte, ils rompirent le lien qui les unissait au khalifat et en restèrent séparés jusqu'aujourd'hui.

Voici la cause de leur séparation.

Aux propos séditieux [des missionnaires] ils répondirent : „Nous ne renions pas les imāms [légitimes] pour les mauvaises actions de leurs fonctionnaires, nous ne leur en imputons pas la faute”. Et lorsqu'on leur fit remarquer : ce que font les uns, les autres (les imāms) le leur ordonnent, ils répondirent : „Nous ne le croyons pas sans en avoir eu la preuve”. Dans ce but Maïsara et environ dix autres se mirent en route et arrivés à la cour de Hichām, ils demandèrent qu'il les reçût. Mais voyant qu'il y avait beaucoup de difficulté à être admis en présence du khalife, ils rendirent compte des motifs de leur visite à Abrache ; ils lui dirent : „Fais savoir au prince des croyants que notre émir, lorsqu'il entreprend une expédition dans le pays des incrédules, nous emmène avec ses troupes et s'il y a du butin il nous en exclut, tandis qu'il en donne aux autres la part qui leur revient (par la loi) disant qu'ils y ont plus de droit que nous. Alors nous disons : ,Bon ! notre guerre n'en sera que plus méritoire, puisque nous n'y gagnons rien. Si nous avons droit à une partie du butin, nous vous la cédon, si elle ne nous appartient pas, eh bien ! nous n'en voulons plus’. Puis, lorsque nous assiégeons une ville, l'émir nous commande : ,Avancez’, mais il fait reculer le reste de l'armée. Et nous de nous crier les uns aux autres : ,Avançons, c'est une augmentation de [notre mérite dans] la guerre sainte. Nous sommes bien capables de combattre pour nos frères’. Alors nous combattons pour eux, nous faisons leur besogne.

„Ce n'est pas tout. Ils fendent le ventre de nos brebis, ils en retirent les agneaux pour les pelisses blanches du prince des croyants, tuant un millier de brebis pour une seule pelisse. Et nous disons : ,C'est peu de chose pour le prince des croyants', et nous les laissons faire.

„Puis ils nous forcent à leur céder les plus belles de nos filles (pour le harem du khalife?) et nous disons : ,Nous ne trouvons rien de cela dans aucun Livre ni Sonna'. Nous sommes des musulmans et nous voulons savoir si le prince des croyants a connaissance de ces injustices ou non”. Abrache leur répondit : „Je me charge de cette affaire”. Mais ne recevant aucune réponse et voyant que l'argent allait leur manquer, ils écrivirent leurs noms sur une feuille de pa-

¹⁾ Probablement des missionnaires kharidjites cf. Aboul-Mahāsin (ed. Juynboll) I. p. 319, 326.

pier, qu'ils remirent aux conseillers du khalife disant: „voici nos noms et les noms de nos pères, si le prince des croyants s'informe de nous, instruisez-le”.

Revenus dans leur pays ils se révoltèrent contre le gouverneur de Hichām et le tuèrent, puis ils se rendirent maîtres de la province Ifriqīya. Alors le khalife se souvint d'eux et on lui montra leurs noms. Ils appartenaient à ceux dont il avait appris la révolte.

Cf. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne I, 234 suiv.

IV. LES KHARIDJITES SOUS LES DERNIERS OMAYADES (v. p. 37).

Je vais donner la traduction d'une partie des *khotba's* prononcées par Abou Hamza, Kharidjite du Yémen, dans la mosquée de Médine; elles feront le mieux connaître au lecteur les vues et les sentiments de ces sectaires. J'ai tâché de conserver le style de l'original qui lui prête un cachet biblique.

Tabari II, 2009, Aghani XX, 104. cf. Iqd. II, 197:

„Savez-vous, hommes de Médine, que nous n'avons pas quitté nos demeures et nos possessions ni dans une vainc excitation, ni à la recherche du jeu et de la frivilité, ni à la récupération d'un droit ancien, ni à la quête d'un empire. Mais lorsque nous avons vu éteintes les lampes de la justice et maltraiter les propagateurs de la vérité et tuer les défenseurs de l'équité, alors notre pays si vaste nous a paru trop limité et ayant entendu le crieur appeler à l'obéissance du Miséricordieux, au jugement du Qorān, nous nous sommes rendus à l'appel d'Allah, car qui ne se rend pas à l'appel d'Allah celui-là n'aura point de refuge (Qorān XLVI, 31).

„Et nous sommes accourus de diverses tribus, à deux ou à trois sur un seul chameau chargé de notre nourriture, nous enveloppant à tour de rôle du seul manteau que nous avions emporté; nous étions peu nombreux, faibles et infimes sur la terre. Mais Allah nous a donné l'hospitalité et nous a fait partager sa victoire.

„A Qodaïd nous rencontrâmes vos hommes et nous les appellâmes à l'obéissance du Miséricordieux, au jugement du Qorān et eux nous appellèrent à l'obéissance de Satan, au jugement de Merwān et des fils de Merwān. Ils sont arrivés au galop, bruyamment, un joyeux cortège. Car Satan était gai parmi eux et leur sang bouillonnait de ses flammes, il les voyait comme il le souhaitait. Et les compagnons d'Allah accoururent en troupes, en escadrons et leurs beaux sabres de l'Inde brillèrent. Alors notre roue a tourné et a fait tourner la leur [à leur désavantage] avec des coups qui firent chanceler ces impies

..... „ Alors celui-là n'est pas injuste, peuple de Médine, qui prétend qu' Allah impose à l'homme ce qui est au dessus de ses forces, qu' Allah demande là où il n'y a rien à donner? N'est-il pas un ennemi d' Allah qu'il est de notre devoir de combattre.

„ Peuple de Médine, dites-moi: Si dans son livre Allah a imposé aux forts huit parts pour les faibles qu'il aime et s'il en survient un neuvième, qui n'a pas même droit à une seule de ces parts, s'il les prend toutes pour lui même, s'il s'enorgueillit, s'il se soulève contre son seigneur, que dites vous d'un tel et de ceux qui sont ses aides?

„ Peuple de Médine, on m'a informé que vous dépréciez mes compagnons; vous dites: ce sont des adolescents, des bédouins grossiers. Malheur à vous, peuple de Médine, et les compagnons du prophète, qu'étaient-ils sinon des jeunes et des adolescents. Des adolescents, par Allah, qui dans leur jeunesse déjà étaient des hommes mûrs, dont les paupières se baissaient devant le mal, dont les pas se ralentissaient devant la frivolité, qui avaient vendu leurs âmes mortnelles pour des âmes qui ne périront jamais, dont la vie se passait en mortifications et dont les prières nocturnes alternaient avec les jeûnes de tous les jours”.....

Le même sur les premiers khalifes et les khalifes omayades (Aghani XX, 106).

„ Allah révéla au prophète le livre renfermant les règles (*sonnan*) et les institutions, qui lui apprirent ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Et il (le prophète) n'avancait ni ne reculait que selon les commandements d' Allah, jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui; il avait accompli sa tâche, il ne vous avait laissé aucun doute sur votre affaire. Puis succéda Abou Bekr qui observait les règles établies par le prophète. Il combattit les apostats, il se dévoua à la cause d' Allah jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui, le peuple des croyants avait été satisfait de son règne. Après lui Omar arriva au khalifat. Il s'en tint aux règles de ses prédécesseurs. Il organisa les armées, il les cantonna dans les provinces. Il administra le tribut des peuples conquis, il le partagea entre les musulmans. Il se montra actif et énergique, appliquant les quatre-vingt [coups de fouet] aux buveurs, partant pour la guerre sainte pendant le mois de Ramadhān, combattant l'ennemi dans son pays, occupant les villes et les forteresses. Jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui regretté du peuple des croyants. Puis régna Othmān fils d'Affān, qui pendant six ans suivit le chemin tracé par Abou Bekr et Omar et créa ensuite des innovations remplacées à leur tour par d'autres innovations. La corde de l'unité en fut ébranlée, chacun désira pour soi le khalifat. Chacun avait ses intentions secrètes mais Allah les a révélées.

Alors Ali régna. Lui ne suivit pas le chemin de la vérité, il ne fut pas le fanal qui en montre la direction. Après lui régna Moawia, fils d'Abou Sofyān, maudit lui même, fils d'un père maudit par le prophète. Brutal parmi les bédouins, appartenant au reste des païens envahisseurs. Gagné à l'Islam par l'argent, relâché par la grâce du prophète. Il répandit le sang des innocents, il traita en esclaves les serviteurs d'Allah. Il s'appropria l'argent d'Allah, il détruisit la religion par la ruse et la perfidie, violant l'honneur sacré des femmes, suivant l'impulsion de sa concupiscence jusqu'à la fin. Puis après lui son fils Yézid, Yézid le buveur et Yézid le chasseur, dresseur de faucons, de panthères et de singes. Il rejeta le Qorān, il consulta les *kohhān* (devins du temps de l'ignorance), il poursuivit ses désirs jusqu'à sa mort, qu'Allah le maudisse et le punisse. Après lui vint Merwān expulsé et maudit, fils d'un père maudit par le prophète, noyé dans le vice et la débauche. Maudissez-le et maudissez ses pères.

„Puis les fils de Merwān se succédèrent sur le trône, issus d'une maison maudite, expulsés par le prophète, relâchés par sa grâce, qui n'étaient pas du nombre des compagnons (*mohādjir*), ni des défenseurs (*ançār*) ni des suivants-dans-la-bonne-voie (*tābi bi ihsān*). Ils mangèrent l'argent d'Allah, ils se jouèrent de la religion d'Allah, ils emmenèrent en esclavage les serviteurs d'Allah. Et ces perversités se continuèrent sous leur règne, car les fils en héritaient de leurs pères, ô peuple de Mohammed que tu étais malheureux et abandonné !

„Ainsi ils gouvernèrent insoucieux du Livre d'Allah, qu'Allah les maudisse, et vous, maudissez-les comme ils le méritent. Omar fils d'Abdalazīz était de leur nombre; certes il se donna beaucoup de peine, mais il ne put accomplir sa tâche. Et lorsqu'il eut terminé sa carrière, Yézid fils d'Abdalmélik lui succéda. Un enfant, un étourdi, irresponsable de sa conduite, incapable du moindre acte de gouvernement. Il n'avait pas atteint la maturité ni d'âge, ni de discernement. Allah a dit [Qorān II, 5]: *si vous voyez en eux [les orphelins] du discernement, livrez leur leurs possessions.* Or la cause du peuple de Mohammed, le maintien de ses lois et de ses institutions, est encore plus important [que le bien des orphelins] avec tout l'intérêt qu' Allah y attache. Puis Yézid était un débauché, buveur et mangeur de choses défendues, s'habillant de vêtements défendus. Il se fit tisser deux pièces de laine, il les paya mille denares la pièce, dépensant en matière indigne l'argent acquis de manière illégale, pour lequel il y avait eu des hommes battus et des têtes tondues. Ainsi il se permettait ce qu' Allah n'avait permis ni à ses serviteurs dévots, ni aux prophètes ses envoyés. Il s'assit

plaçant à sa droite Habāba et à sa gauche Salāma, pour qu'elles lui chanassent et lui jouassent des instruments de Satan. Et il but le vin pur dont l'usage est interdit expressément dans le texte sacré et quard il en eut subi l'influence dans son âme, dans sa chair et dans son sang, quand il eut l'esprit trouble, il déchira ses habits et se tournant vers ces femmes: ,Voulez-vous que je m'envole', leur demanda-t-il. Oui, envolez-vous à l'enfer, à la malédiction d'Allah, là où l'on ne viendra pas vous délivrer"

V. DES MAHDI'S EN DEHORS DE LA MAISON DU PROPHÈTE
(v. p. 59, 62).

Mousa ibn Talha est nommé Mahdi dans la tradition d'Ibn Sa'd que nous avons traduite à propos de l'attente du *hardj*. Je ne donne ici que le texte.

Ibn Sa'd, Tabaqāt. Cod. Goth. 1748 f. 1082 suiv.

خالد بن سمير قال قدم البختار بن أبي عبيد الكوفة فهرب منه وجروه أهل الكوفة فقدموا علينا هولاً البصرة وفيهم موسى بن طلحة بن عبيد الله وكان الناس يرونوه في زمانه هو البهدي قان فتشيهم ناس من الناس وغشيه فيين غشيه فإذا شيخ طويل السكوت قليل الكلام طويل الحزن والتأبة إلى أن قال يوماً والله لآن أكون اعلم أنها فتنة لها انقضاء أحب إلى من أن يكون لي كذا وكذا وأعظم الخطر فقام رجل من القوم يا با محمد ما الذي ترهب وأشدّ أن تكون فتنة قال أرعب الهرج قال وما الهرج قال الذي كان أصحاب رسول الله صلعم يحدّثون القتل بين يدي الساعة لا يستقر الناس على أمام حتى تقوم الساعة عليهم وهو كذلك وأيم الله لئن كان هذا لوردت اني على راس جبل لا اسع لكم صوتاً ولا ارى لكم داعياً حتى ياتيني داعي ابي قال ثم سكت ثم قال يرحم الله عبد الله بن عمر او ابا عبد الرحيم اما ساه واما كناه ووالله اني لاحسبه على عهد رسول الله صلعم الذي عهد اليه لم يفتن ولم يتغير والله ما استقر به قريش في فتنتها الاولى فقلت في نفسي ان هذا ليزري على ابيه في مقتله قالوا وتحول موسى بن طلحة إلى الكوفة ونزلها وهلك بها ١٥٤

Ibn Hadjar III, 990, 6, nous apprend de même qu'on regardait Mousa comme Mahdi.

La tradition du *hardj* se trouve aussi dans le Fāiq de Zamakhshari.

Omar ibn Abdalaziz est représenté comme „celui qui remplira la terre de justice” dans les traditions suivantes emprutées à Ibn Sad.

جويرة بن اسيا عن نافع قال قال عربن الخطاب ليت شعرى من ذو الشين من ولدى الذى يهلاها عدلا نافع عن ابن عمر قال كنت اسمع ابن عمر كثيرا يقول ليت شعرى من هذا الذى من ولد عمر فى وجهه علامة يهلا الارض عدلا قال ابن عمر انا كنا نتحدث ان هذا الامر لا ينقضى حتى يلى هذه الامة رجل من ولد عمر يسير فيه بسيرة عمر بوجبه شامة قال فكنا نقول هو بلال بن عبد الله بن عمر وكانت بوجبه شامة قال حتى جاء الله بعمر بن عبد العزيز وامه أم عامر بنت عامر بن عربن الخطاب قال يزيد ضربته دابة من دواب ابيه فشجّته قال فجعل ابوه ييسح الدم ويقول سعدت ان كنت اشج بنى امية اخبرنا عبيد الله بن عبد الرحيم الحنفي قال يا عبد الجبار بن ابي معن قال سمعت سعيد بن المسيب وساله رجل فقال يا با محمد من اليهدي فقال له سعيد ادخلت دار مروان قال لا قال فادخل دار مروان تر اليهدي قال فاذن عنه بن عبد العزيز للناس فانطلق الرجل حتى دخل دار مروان فرأى الامير والناس مجتمعون ثم رجع الى سعيد بن المسيب فقال يبا محمد دخلت دار مروان فلم ا احدا اقول هذا اليهدي فقال له سعيد بن المسيب وانا اسمع هل رأيت الاشج عمر بن عبد العزيز القاعد على السرير قال نعم قال فهو اليهدي مسلمة بن عبد العزيز قال سمعت العزمي يقول سمعت محمد بن علي يقول النبي مثنا واليهدي من بنى عبد شمس ولا نعلمه الا عمر بن عبد العزيز قال وهذا في خلافة عمر بن عبد العزيز اخبرنا مسلم بن ابراهيم قال حدثني ابو بكر بن الفضل بن المؤتمر العنكي قال حدثني ابو يغفور عن مولى لهند بنت اسيا قال قلت لبحدب بن علي ان الناس يزعمون ان فيكم مهدى فقال ان ذاك كذلك ولكن من بنى عبد شمس قال كانه عنى عمر بن عبد العزيز cf. Tabari II, 1362, 12 suiv. Ya'qoubi (Houtsma) II, 369, 2.

VII. SOLAÏMAN IBN KATHIR ET LES KAFFIA (v. p. 51, 53, 66).

Maqrizi, Moqaffa. MS. de la Biblioth. nation. f. 80 v.

وكان سليمان بن كثير الخزاعي من النقباء فلما قدم ابو جعفر اخواه العباس على

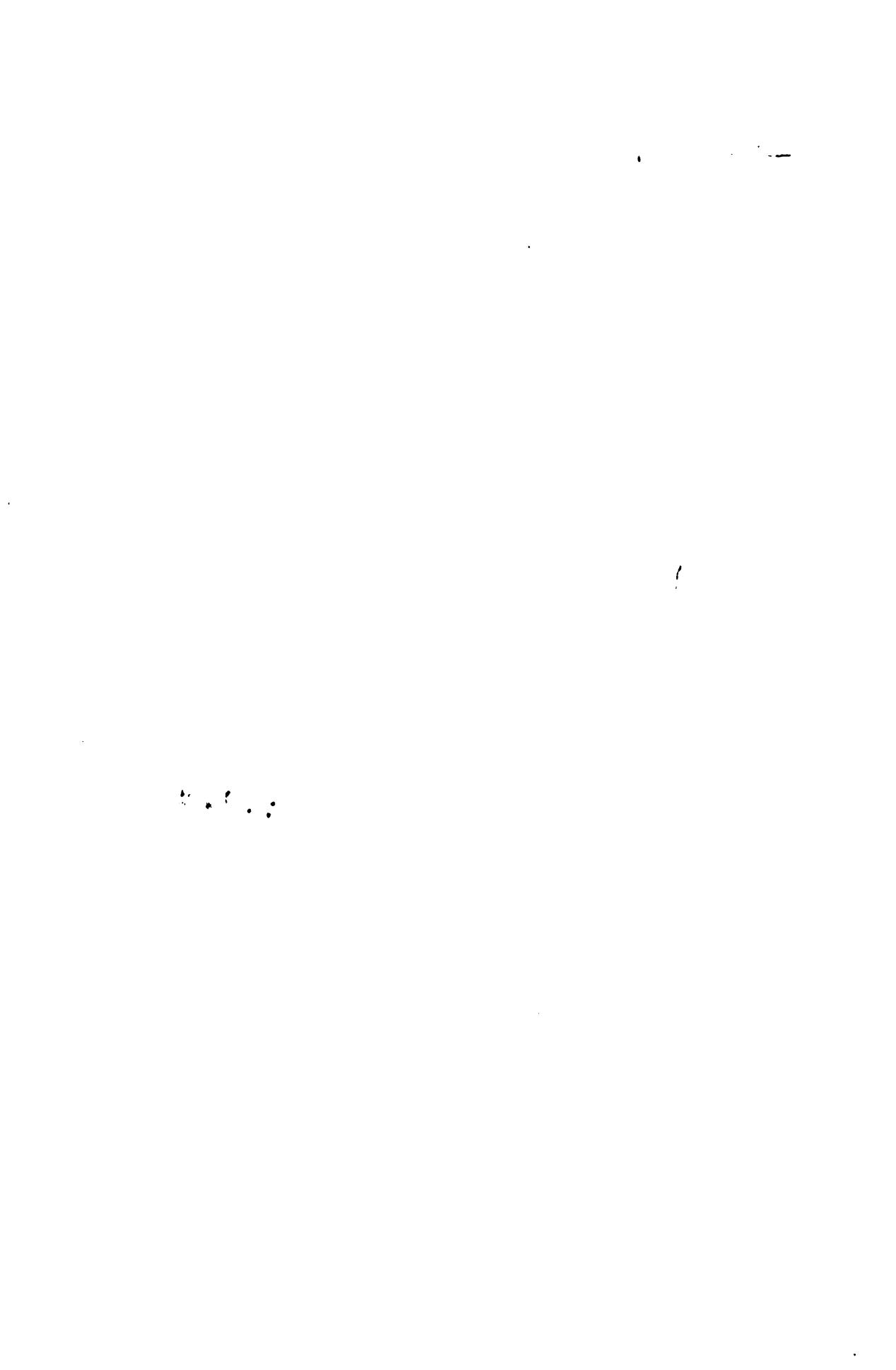
ابي مسلم قال له انا كذا نحب تمام امركم وقد تم بحمد الله ونعيته فلذا شيتم قلبناها عليه وكان محمد بن سليمان بن كثير خداشياً فكره تسليم ابيه المرالي ابي مسلم فلما ظهر ابو مسلم وغلب على المعرقل محيداً ثم اتى سليمان الکفية وهم الذين يلعنوا على ان لا ياخذوا ما لا وان توحد اموالهم ان احتاجها ويدخلون الجنة ويقال انهم اعطوا كفأا من الحنطة فسرّوا الکفية وقال لهم حفرنا نبراً بآيدينا فجأة غيرنا فاجرى فيه الله يعني ابا مسلم فبلغ قوله ابا مسلم فاستوحش منه وشهد عليه ابو تراب الداعية ومحمد بن علوان السروروزي وغيرهما في وجبه بأنه اخذ عنقود عنبر وقال لهم سود وجه ابي مسلم كما سودت هذا العنقود واسق دمه وشهدوا ان ابنه كان خداشياً وأنه باى على كتاب الامام فقال ابو مسلم لبعضهم خذ به والحقه بخوارزم وكذاك كان يقول
لمن اراد قتله فقتل سليمان بن كثير

„Solaïmān ibn Kathîr Khozaïte était du nombre des *naqib's*. Lorsque Abou Dja'far, frère d'Aboul Abbâs (le khalife), vint visiter Abou Moslim, Solaïmān lui dit: Nous avons toujours désiré que votre cause fût menée à bonne fin et comme cette fin est arrivée par la gloire d'Allah et par ses bienfaits, nous allons tourner l'affaire contre lui (Abou Moslim) si vous le voulez (cf. Tabari III, 61, 4 suiv.) Mohammed, le fils de Solaïmān ibn Kathîr, était Khidachite (des sectaires de Khidache), il trouva mauvais que son père livrât l'affaire (la direction de la *da'iwa*) à Abou Moslim et celui-ci, arrivé au pouvoir après s'être soulevé ouvertement, fit tuer Mohammed. Alors Solaïmān alla chez les Kaffia, c'est-à-dire ceux qui avaient prêté serment de n'accepter aucune solde et de livrer au besoin leurs propres possessions pour mériter le paradis. D'autres disent qu'ils recevaient leur rançon de blé par poignées et qu'à cause de cela on les nommait Kaffia. Solaïmān leur dit: nous avons percé le canal de nos propres mains, puis un autre vint et y fit passer l'eau, c'est-à-d. Abou Moslim. Ces mots ayant été rapportés à Abou Moslim, il en montra son mécontentement. Sur ces entrefaites le *da'i* Abou Torâb, Mohammed ibn Alwân de Marwaroudh et d'autres vinrent accuser Solaïmān en présence d'Abou Moslim, qu'ayant pris dans la main une grappe de raisins, il s'était écrié: Allah! noircis le visage d'Abou Moslim comme tu as noirci cette grappe; abreuve-nous de son sang. Ils déclarèrent aussi que son fils était Khidachite, qu'il avait souillé de son urine la lettre de l'imâm. Alors Abou Moslim ordonna à l'un d'eux: Prends-le, expedie-le à

Khwarezm (c'est ainsi qu'il s'exprimait quand il voulait faire tuer quelqu'un) et on mit à mort Solaïmān."

Ce passage, plein de détails intéressants et de petits traits qui lui prêtent une couleur locale, ne se rencontre chez nul autre historien arabe. Maqrizi en donne quelques extraits dans son livre: *al-nizā'-wal-takhāçom fi-mā baïna bani Omaya wa bani Hāchim* (ed. Voss, p. 52).

Il est regrettable que Maqrizi ne fasse presque jamais mention de ses sources. Il se peut très bien que les historiens antérieurs aient omis des détails compromettants pour la dynastie des Abbasides, détails qu'il était sans danger de publier dans le temps de Maqrizi.



Stanford University Libraries



3 6105 004 675 315

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

DOC WORK 27 1994

JUL 2 1995
JUN 15 1995

